

مفاكرات حول منـهج التحليل الثقافي (١)



عبدالله الفكي البشير
٥ ابريل ٢٠٢١م

تقديم

بقلم عبدالله الفكي البشير

غداة استقلال السودان ، تحدَّث المفكر السوداني الإنساني محمود محمد طه عن واجب الأحرار تجاهـ ما تستحقه الشعوب ، فكتب في صحيفة أنباء السودان ، العدد رقم (١٦٢) بتاريخ ٤ أكتوبر ١٩٥٨م ، قائلاً :

"هناك رأيٌ فيه كثير من الصحة وهو مع ذلك لا يستهويني ولا يروقني .. وذلك الرأي يقول : إن كل شعب يستحق حكومته .. وهو لا يروقني لأنه يجعل البشر كالسوائم بمعيار المثل الذي يقول كل شاة معلقة من عصبتها .. فلو أن الناس لا يتناصرون ولا يتعاونون ولا يهتم بأمور أذلائهم أعزاؤهم لما سمت حياة الأحياء في هذا الكوكب سمتاً فوق سمت . أنا لا أقول

كل شعب يستحق حكومته ، ولكني أقول إن كل شعب يستحق أفضل ، وسيكون من واجب الأحرار في كل مكان التعاون في إنجاز ذلك عاجلاً أو آجلاً."
يقيني أن مؤلف هذا الكتاب : مُفاكراتٍ حول منهج التحليل الثقافي : الثقافة ، الدَّولة ، الدِّيمقراطيَّة ، الاستقلاليَّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية ، هو من أولئك الأحرار الذين عناهم محمود محمد طه. فالمؤلف هو الدكتور محمد جلال أحمد هاشم ، رجلٌ أنفق حياته كلها ـ منذ دخوله كلية التربية بجامعة الخرطوم عام ١٩٨٠م ـ ولايزال ، في خدمة السودان والإنسان والثقافة ، عملاً وإنتاجاً ، لا مجازاً أو أحلاماً أو تمنيات . تسوقك سيرته الفكرية والثقافية ، وأنت تتفحص في إنتاجه الفكري والثقافي المتنوع والغزير والأصيل ، إلى أنه مفكرٌ حرٌّ وثوريٌّ ، وصاحب مشروع ثقافي ووطني ، ظل في إطارهـ ملتزماً بواجب الثقافة والفكر والسودان والإنسان . إذ يكشف سجله الوطني عن أنه باحث جاد وشامل في تشخيص شؤون الوطن ، ومناضل جسور وحاضر في كل المواسم الوطنية ، يسد مسد المتقاعسين عن تشخيص قضايا الوطن في مجالات تخصصهم ، ويفدي الكُسالى ، وبناة الوطن عبر الأحلام والتمني . فلقد ظل ينتج المعرفة بجد وعمقٍ وإتقان واستمرار، ويقود في سبيل الوطن وشعوبه المواجهات ، وهو ينشد التغيير الجذري والشامل، رافضاً الحلول الترقيعية، وأطروحات "أنصاف المثقفين من أدعياء السياسة وأدعياء الوطنية". كان قد أعلن منذ صباهـ انحيازهـ إلى المهمشين ، والمستضعفين ، والمقموعين ، والمبعدين ، والمقصيين ، والمغيبين ، والذين هم خارج السجلات الوطنية . واتبع إعلانه بالعمل عبر أدوات المثقف الحر المنتج للمعرفة ، ومنها: الكتاب والمقال والبيان والمحاضرة وإقامة الحوارات والمفاكرات ، كما يدل على ذلك كتابه هذا . وجعل من ذلك الانحياز فضاءً لتأملاته وميداناً لدراساته عن السودان ومكوناته ومسارهـ منذ آلاف السِّنين وحتى اليوم . فقدم أطروحاتٍ أصيلةً ، كشفت عن ضعف السقوف المعرفية ، وخطل السائد والمألوف بشأن السُّودان وشعوبه وثقافاته . مثَّلت تلك الأطروحات أهم مرتكزات مشروعه الثقافي ، الذي أضحى من مغذيات تنمية الوعي وخدمة التنوير، ومرتكزاً أساسياً في جهود تحرير العقول ، وتصحيح التصورات .
تعود معرفتي بالدكتور محمد جلال هاشم إلى بداية تسعينيَّات القرن الماضي ، عندما التحقت طالباً بكلية الآداب ، جامعة الخرطوم . وبرفقة بعض الزملاء ، قادنا الظمأُ والشغفُ بالفكر والعلم والثقافة ، إلى التنقيب خارج قاعات الدرس ، فوردنا مكتباتِ ومنابرَ الجامعة الحوارية ، فكانت قاعة الشارقة بمعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، إحدى أهم منابر التنوير والحوار العلمي ، وكان محمد جلال هاشم ـ وهو وقتها يعمل بالمعهد ـ أحد فرسان السجالات والمُصاهلات الفكرية فيها . وكان مثيراً للجدل في نقدهـ وأطروحاته الجديدة الغريبة ، آنئذٍ ، داخل القاعة ، والمرفوضة من قبل الكثير من الأساتذة . فهي أطروحات كانت ، ولا تزال ، خارجة عن التشابه ، وتُناقض المألوف ، وتدعو للثورة على السائد والموروث الأكاديمي ومُسلَّماته . ولم يمض وقتٌ حتى أصبحنا نرتاد مكتبه ، فكان لنا بمثابة الواحة الفكرية والثقافية . كان المكتب مكتظاً بالكتب ، واللوحات التشكيلية والأثرية ، والمجسَّمات والعديد من تعابير الفن والثقافة . كما رأينا ، في مكتبه ـ ولأول مرة ـ عناوين كتب الأطروحات الجديدة ، والرؤى النقدية ، وسمعنا منه أسماء الكبار من الكُتاب والمفكرين والشعراء والتشكيليين في السودان والعالم ؛ كذلك أتاح لنا مكتبُه الفرصةَ للقاء الكُتَّابِ والشعراءِ ،

فضلاً عن المتابعة للإصدارات الجديدة من الكتب السودانية والعالمية . وكان يكرمنا بالصبر على أسئلتنا ، وبالمراجعة لبدايات كتاباتنا ، بلطفٍ وسعة صدرٍ ومحبة ، وكأنه يراهن علينا في بناء السودان والمستقبل . ولهذا فإنني سعيدٌ غاية السعادة بكتابة هذا التقديم الذي شرفني ﷴ بكتابته ، كونه أتاح لي الفرصة للتعبير عن شكرهـ وفضله ، ولتقديم شهادةٍ صدق في حق رجلٍ ، هو أهلٌ للشهادة والتكريم والاحتفاء . ولهذا جاء التقديم عابراً لهذا الكتاب فتناول طرفاً من مشروعه ، واليسير من دورهـ في تنمية الوعي ، وبناء الوطن ، وذلك من بابِ الاعترافِ له بالفضل ، والاحتفاء بالعطاء الوطني والإنساني ، وإحقاقاً للحق .

صدر الكتاب في طبعته الأولى عام ٢٠١٨م ، وكان ثمرة لمفاكرات ونقاشات نشبت حول منهج التَّحليل الثَّقافي ، وهو منهج تبلور بوصفه رؤية فكرية عند المؤلف ولفيفٍ قليل العدد من زملاء الدراسة عام ١٩٨٣م ؛ وقد ظهرت أولى كتاباته عنه عام ١٩٨٦م ، ثم أخذ المؤلف يطوِّر ويفصِّل فيه، ويشخص به القضايا، وهو كما وسمه المؤلف "منهج جديد ومختلف"، وسيرد الحديث عنه لاحقاً.

وصف المؤلف تلك المفاكرات، بأنها: "جرَت في سياق نقاشاتٍ عفويَّةٍ تبودلت في وسائط التّواصل ، الاجتماعي"، فكان لها الدور الأساسي في تشكيل الكتاب. ويقول المؤلف في مقدمة الطبعة الثانية: "لعبت محاوراتُ ومناقشاتُ الوسائط الاجتماعيّة الحديثة (مثل الفيسبوك Facebook والواتساب WhatsApp وغيره) الدَّور الأساسي في تشكيل هذا الكتاب". وانطلاقاً من إيمانه بالحوار عبَّر المؤلف عن سعادته بمختلف الآراء التي وردت عليه، وتقديره لجميع الذين تداخلوا، سلباً أو إيجاباً، وعزا الفضل في صدور هذا الكتاب لتفاعلهم ومراجعاتهم. واحتفاءً منه بالفكر، كتب ناصحاً، فقال: "إن كان لي أن أنصحَ، فذلك بأن نتَّفق مع الفكر أو نختلف معه بدرجاتٍ، تزيد أو تنقص، لا أن نؤمن أو نكفر به. فالفكرُ، طالما كان فكراً، لا يُدحض بل يُناقش؛ وإن لم يكن فكراً، فلا يستحقُّ أن يُناقَش". واستصحب المؤلف كل تلك المناقشات والآراء، وها هو يصدر الطَّبعة الثَّانية من الكتاب، منقحة ومزيدة، في هذا العام ٢٠٢١م، التي تتكوَّن من مقدّمة وسبعة فصول وخاتمة، وقائمة بثبت المراجع والمصادر، وجاءت في (٢٦٦) صفحة من القطع المتوسط.

سعَى المؤلف في هذا الكتاب، ومن خلال أهم مرتكزات مشروعه وهو منهج التحليل الثقافي، إلى معالجة "العديد من القضايا ذات الطَّبيعة النَّظريَّة والعمليَّة"، فأعاد تعريف كثير من المفاهيم والمصطلحات في حقول الثَّقافة والسياسة والاقتصاد والفكر. فمنهج التحليل الثقافي أضاف معاني جديدة لمفهوم الثقافة، وقد فصل المؤلف في ذلك، وأشار إلى أهم ما أضافه للثقافة، وهو "نسبيّتُها، كونها تتراوح ما بين الفروقات الشخصية من فرد إلى آخر في جانب، ثم النزوع نحو التماهي والحتمية من قبل الجماعة في الجانب الآخر". هذا مع تأمين المنهج، كما يقول المؤلف: "على جدلية الثقافة، من حيث خلوصه إلى تعددية الأقطاب الجدلية دون انحباسها في أبعادها الثلاثية الأحادية التقليدية (أطروحةThesis ، أنقوضةAntithesis ، وأُجموعة .(Synthesis فما يكون أطروحة في جانب، قد يكون أنقوضة في جانب آخر؛ والأجموعة التي تتشكل الآن، قد تصبح لتوها أطروحة أو أنقوضة في مواجهة أقطاب أخرى .. وهكذا دواليك". ويُحمَد للمؤلف أنه قدم إلى القراء معالجاته وتعريفاته بتوظيف منهج التحليل الثقافي، بأسلوبٍ اتَّسم بالبساطة والوضوح والسهولة والإيجاز والمباشرة. وقد اكتسب الأسلوب تلك السمات من صيغةِ الاستفهام التي اتخذها المؤلف مدخلاً للتناول،

وكذلك من المباشرة، فجعل لمعالجة كل مصطلح أو مفهوم أو قضية عنوانًا فرعيًّا، ومن ذلك: ما هي الثّقافة؟ ما هو الوعي الثقافي؟ ما هي الدولة الوطنية؟ ما هو الشعب؟ وما علاقة المصطلح بمؤسسة الدولة؟ الدولة الوطنية وسؤال الهوية، الدولة الوطنية ومفهوم الأمة، الطبيعة الجدلية لمؤسسة الدولة الوطنية، الحرب الأهلية ظاهرة ارتبطت بالدَّولة الوطنية، ضبابية مفهوم العِرق، ولكن من العرب؟ كيف نواجه العنصرية الصادرة من الأفراد والجماعات والبلدان؟ ماذا يبقى لدينا بعد هذا؟ وما المخرج؟ من أين تأتي الموضة؟ مرة أخرى؟ كيف نواجه العنصرية عملياً؟ وهكذا.

وفي سعي المؤلف إلى معالجة العديد من القضايا بمنهج التَّحليل الثَّقافي، كأنه أراد أن يجعل من هذا الكتاب كتاباً تأسيسيَّاً لمشروعه، وتعليمياً عنه كذلك بقدر ما هو تلخيص لمشروعه. فقد تناول موقف منهج التَّحليل الثقافي من حركة الآفروعمومية، فقدم رؤية تجاه المشروع الآفروعمومي السوداني، والدَّور المناط بمدرسة منهج التحليل الثقافي إزاء حركة الآفروعمومية. وتناول كذلك موقف منهج التَّحليل الثَّقافي من الاقتصاد. وتكاد صيغةُ الاستفهام أن تكون حاضرةً في كل فصول ومحاور الكتاب. فعندما خصَّص محوراً بعنوان: "منهج التَّحليل الثَّقافي وصراع الهامش والمركز"، جعل المدخل لمعالجته صيغة الاستفهام: ما هو المركز؟ وما هو الهامش؟ فالتّهميش، عندهـ ، لا يتصل بالجغرافيا أو العرق وإنما "تنموي وثقافي". والتهميش، كما جاء في كتاباته، يجري على نوعين: "تهميش بسيط وتهميش مركّب. التهميش البسيط ذلك الذي ينحصر في الحرمان التنموي والاقتصادي. في هذا يتساوى جميع السودانيين بمختلف ثقافاتهم وأقاليمهم باستثناء صفوةٍ منهم يشكلون المركز وينتمون إليه. أمّا التهميش المركّب، فهو الذي يجمع بين الحرمان التنموي والحرمان الثقافي ممثّلاً في توجّهات الدولة الأيديولوجية لمحق الهويات غير العربية وقتل لغاتها" أما المركز، كما يرى محمد جلال، "ليس إلا مجموعة من الصفوة المعاد إنتاجها ثقافياً ـــ ومن ثم أيديولوجياً ـــ داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية عبر عملية من الأدلجة والتشكيل، الأمر الذي يُفضي في النهاية إلى شيء لا علاقة له بإنسانية هذه الثقافة نفسها وبذلك ينسفها". فالمركز، عنده، أيضاً، لا يرتبط بعرق ما، أو جهة ما، "فالمركز مركز صفوي يحتكر السلطة والثروة، وفي سبيل تأمين مصالحه يسخّر الثقافة والعرق والدين والجغرافيا."

عالج محمد جلال في كتابه هذا، وبمنهج التَّحليل الثقافي، قضايا الديموقراطية، وما بعد الحداثة، وعلاقات النَّوع، وأجناس الموسيقى الأدائيَّة في السُّودان، والإبداع بوصفه آليَّةً لإحداث التَّغيير، وظاهرة الحرب الأهليَّة. كما خصَّص الفصول الثلاثة الأخيرة من كتابه لقضايا الأيديولوجيا الإسلاموعروبيَّة، فتناول في الفصل الرابع مصادرها التَّاريخيَّة، وأصولها ومصادرها في السُّودان، كما اتخذ من دولة سنار نموذجاً، فهي عنده سلطنة إفريقية سوداء ذات أيديولوجيا إسلاموعروبية! وعالج التَّمفصُل الأيديولوجي للقوى السِّياسة السُّودانيَّة، قوى اليمين واليسار والوسط السوداني. ودرس الفصل الخامس مؤسسات الأيديولوجيا الإسلاموعروبيَّة في السُّودان، فوقف عند الجلَّابة! من هم وكيف تشكَّلوا؟ والتصوف وأيديولوجيا الطَّائفيَّة. وقد نظر للطائفية باعتبارها آخر مراحل العبوديَّة، وبصيغة الاستفهام عالج سؤالاً تاريخيًّا مهمَّاً: كيف نتخلّص من الطَّائفيَّة؟ والأيديولوجيا دائماً باطشة، لكن متى تصبح متسامحة؟ وتناول دولة الإنقاذ، العهد البائد، ودلالة أيديولوجيَّتها الإسلاموعروبية. ووسم الفصل السادس وهو قبل الأخير بـ: "الخلايا النَّائمة للأيديولوجيا

الإسلاموعروبية (ظاهرة الغباء الأيديولوجي والضُّمور الفكري)، فقدم طرحاً عميقاً وجديداً، ثم قدَّم مقترحاتٍ تمحورت حول "كيف نتعامل مع الخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية؟". هنا لابد من الإشارة إلى أن المؤلف في كتاباته يمايز بين مصطلحي "الإسلاموعروبية" و"الثقافة العربية والإسلامية". فالمصطلح الأول، عنده، كما يقول: "ذو دلالة أيديولوجية بحتة تعني مجموعة المحددات السلوكية التي تشكّلت بها الطبيعة الأيديولوجية للدولة السودانية الحديثة التي قامت على الأسلمة والاستعراب مظهراً إيّاها على أنها وعي اجتماعي ـــ ثقافي (هذا بينما هي محض أيديولوجيا في حقيقتها)، إذا قسناه بمقياس الإسلام، لن يكون إسلامياً، وإذا قسناه بمقياس العروبة، فلن يكون عربياً". بينما المصطلح الثاني يعني عنده "مجمل التراث العربي والإسلامي في حال تجرّده من أي تشكلات أيديولوجية مرتبطة بالمصالح الحياتية لمجموعة معينة من البشر."

هذا الكتاب يمثل حلقةً من حلقاتِ مشروع المؤلف؛ والمشروع، في تقديري، من أكبر المشاريع الثورية والنقدية المبوبة التي ظلت تدعو لبعث السودان وسوْدَنةِ النظر فيه وعنه، وتنشد التحرير والتغيير. تميز المؤلف، وهو يعمل في مشروعه، بالإنتاج العميق والمتنوع والمستمر، باللغتين العربية والإنكليزية، مُتبنياً الفكر النقدي، والمنهج التوثيقي الصارم، والإعمال للخيال التَّاريخي، مع الحضور الدائم في الفضاء المعرفي. فقد أصدر نحو عشرين كتاباً، ونشَر نحو مئة ورقةٍ علميةٍ، ومثلُ ذلك وأكثر من مقالٍ صحفيٍّ، وأذاع عشرات البيانات، وتحدث في مئات المحاضرات والندوات. ويكاد لا يمر أسبوع إلا ونجده قد رفد الفضاء السوداني والكوكبي بمقال أو بيان أو ورقة أو كتاب أو محاضرة. ومن نماذج كتبه على سبيل المثال، لا الحصر:

- جزيرة صاي .. قصَّة الحضارة: قضايا التَّنمية والتَّهميش في بلاد النُّوبة (٢٠١٤م)؛
- رسالة كجبار: من أجل السودان لا من أجل قرية (قضايا السُّدود بشمال السودان) (٢٠١٦م)؛
- منهج التَّحليل الثَّقافي: مشروع الدَّولة الوطنيَّة السُّودانيَّة وظاهرة الثَّورة والدِّيموقراطيَّة (٢٠١٨م)؛
- منهج التَّحليل الثَّقافي : فشل مشروع الحداثة في السُّودان وتحدِّيات ما بعد الحداثة (قيد الطّبع)
- الإسلام الثَّقافي: فقه ما بعد الحداثة (قيد الطّبع).

ومن نماذج الكتب باللغة الإنكليزية:

- To or not to be: Sudan at Crossroads: A Pan-African Perspective (2019)

ومن الأوراق العلمية التي نشرها، على سبيل المثال، لا الحصر:

- "الأطعمة السُّودانيَّة: ثراؤها وتنوُّعها وإمكانيَّة انتشارها عالميَّاً" (٢٠١٨م)؛
- "نحو منهج لإحياء التراث السُّوداني : الثَّقافة النُّوبيَّة كحالة دراسيَّة"، (١٩٩٧م)؛
- "المسئوليَّة الثَّقافيَّة للنَّصِّ الدِّارمي" (١٩٨٦م).

وكذلك العديد من الأوراق والمقالات باللغة الإنكليزية ، ومن أمثلتها :

"Islamization and Arabization of Africans as a Means to Political Power in the Sudan : Contradictions of Discrimination based on the

Blackness of Skin and Stigma of Slavery and their Contribution to the Civil Wars” (2005).

تميز هذا الإنتاج الفكري المستمر والمتنوع، بالأصالةِ والإتقان والجودة الشَّاملة، سواء على مستوى اللغة أو المنهج أو التَّوثيق. والإتقان في الكتابة، فعل لا تصنعه الأحلام، ولا يتأتى بالحماسة، ولا تكفي فيه غزارة المعلومات، وإنما يتطلب الجد، والدربة، والدِّراية، وعمق المعرفة، وسعة الخيال، ووضوح الرؤية، وإعمال الحس النقدي، فضلاً عن التبحُّر في اللغة، والإلمام بمناهج البحث والمواكبة للجديد منها. وفوق كل ذلك؛ فإن الإتقان في الإنتاج الفكري يحتاج للمفكر الحر. فطاقة النصِّ وقدرته على النفاذ إلى القلوب والعقول والذَّاكرة، وتمكنه من عبور الزمان والجغرافيا والثقافة، لا تجيء إلا من المفكر الحر. وبقدر مستوى الحرية الفردية عند المفكر يكون مستوى التدرُّج في إتقانه، وقدرة نصِّه على النفاذ، وتمكنه من العبور والخلود. والحقُّ أن محمدًا ظل ينتج بإتقانٍ نادر المثالِ في السودان. فمتى ما قدَّم محمدٌ كتاباً، أو ورقةً علميةً، أو مقالاً صحفياً، لجهة ما، فإن المسؤول عن التحرير في تلك الجهة، يكون، وهو يدقق في عمله، حسب تقديري وتجربتي، في استمتاع وتعلم وارتياح كبير. فلقد اتفق أن كنت مُنسقاً لعدد من المؤتمرات والندوات الفكرية، وأحياناً عضواً في اللجانِ العلمية أو لجان التحرير، وكان محمدٌ مشاركاً في جلها، ومن بين عشرات الأوراق العلميةِ، فإنَّ الورقة التي يكاد المحرر لا يحتاج أن يدخل يده فيها، سواء من حيث اللغة أو المنهج أو المعالجة أو المصادر والمراجع، وهو يقرأها بمتعةٍ وارتياحِ كبيرين، تكون هي ورقة محمد جلال أحمد هاشم.

على الرغم من أن مشروع المؤلف لم يحظَ بالاهتمام اللازم في الماضي، ولم يجد العناية التي يستحقها من قبل الأكاديميِّين والمشتغلين بشؤون الثقافة والفكر والسياسة في السودان، إلا أن الاهتمام به قد زاد الآن، ويقيني بأنه سيزيد، وما هذا الكتاب إلا دليل على ذلك. وفي تقديري، بالإضافة إلى نمو الوعي والتحرر، هناك عوامل عديدة ستجعل من مشروع المؤلف موضعاً للاهتمام في السودان، منها أولاً: تقاطع هذا المشروع مع رؤى قادة ثورات الكفاح المسلح، ولقاؤه مع تلك الرؤى في منتصف الطريق، كما سيرد الحديث لذلك لاحقاً. ثانياً: زاد الاهتمام بالمشروع بعد اندلاع ثورة ديسمبر (ديسمبر ٢٠١٨ - أبريل ٢٠١٩) المجيدة، فقد مثَّلت ثورة ديسمبر، على الرغم من محاولات اختطافها، خطوةً نحو الثورة الكبرى لإحداث التغيير الشامل والجذري. الأمر الثالث: ارتفاع صوت بعض المثقفين النبلاء من زملاء المؤلف واعترافهم بفضله وإسهاماته، فعلى سبيل المثال ، لا الحصر، كتب سامي صلاح محمد (في موقع سودانير أونلاين بتاريخ ١١ يوليو ٢٠٠٧م) ، قائلاً : "محمد جلال أحمد هاشم رجل قامة بحجم وطن ، بل رجل وطن ما زال في معتقلات النظام إثر ما حدث في كجبار". وأضاف سامي، قائلاً : "هذا الرجل أستاذي وأستاذ جميع الأجيال من الذين ينادون بفكرة الوطن المفتوح على التعدُّدية والاختلاف والتنوع، أول من رفض فكرة الدولة الآيديولوجية في بواكير الثمانينات عندما كان طالباً بجامعة الخرطوم، وصاغ في عام ١٩٨٦م منهج التحليل الثقافي ، وتحدث عن الصراع الثقافي العرقي وآيديولوجيا الخطاب الإسلاموعروبي و تكتيكاته الخادعة و المدمرة". وكتب زميل دراسته بالمرحلة الجامعية فتحي الصديق (في بوست سامي صلاح)، قائلاً: "الأستاذ الدكتور محمد جلال أحمد هاشم رجل بقامة الوطن عرفته حين تزاملنا سويًّا بكلية التربية ـــ جامعة الخرطوم في منتصف

الثمانينيات من القرن الماضي .. مناضلاً من أجل إرساء دعائم الحريةِ وتثبيت أركانها".
وكتب أبوبكر سيد أحمد (في بوست سامي صلاح) في حق محمد جلال هاشم، وعن انشغاله السودان، قائلاً: "محمد يصغرني عمراً بكثير ولكنه صديقي .. همه ليس حصرا على منطقة النوبة، إنه يحمل الهم السوداني معه أينما ذهب. يكتب عنه ويحاضر ويبحث فيه .. لا وقت له لغير ذلك". وشهد كذلك الصادق إسماعيل (في بوست سامي صلاح)، قائلاً:
"فتح لي محمد جلال الكثير من أبواب المعرفة، وتعلمت منه الكثير من شؤون الحياة اليومية، وكان يتحدث معي في أعقد القضايا الفلسفية ... ولمحمد جلال مقدرة غير عادية في القراءة، فهو يقرأ أكثر من عشر كتبٍ في نفس اللحظة، ويستطيع أن يقدم لك تلخيصاً مُذهلاً عن هذه الكتب. ما زلت أدين بفضل كبير لأستاذى محمد جلال على تعريفى على العديد من الكتبِ والكتَّاب الرائعين؛ القائمة تطول ولكن أبرز الأسماء (شيخ أنتاديوب، كازنتزاكى، رسول حمزاتوف، سمير أمين.(
ومن بين العوامل التي زادت وستزيد من الاهتمام بمشروع المؤلف، وهو الأمر الرابع: ظهور المثقفين الجدد المتحررين من التيارات السياسية والمنعتِقين من إرث الماضي، فقد أعلنوا عن تقديرهم للمؤلف واحتفائهم بإنجازاته. فقد كتب الدكتور قصي همرور، في صفحته على الفيسبوك (٨ أبريل ٢٠٢٠)، قائلاً: "محمد جلال هاشم أحد أهم الأصوات والأقلام في المشهد السوداني العام منذ ثمانينات القرن المنصرم وحتى اليوم؛ ذلك لأنه أحد الأصوات الأساسية، الأصيلة، للحركة المستقلة السودانية؛ والحركة المستقلة أحد أهم تجليات الفكر والعمل السياسي السُّوداني الحديث". وعن الجدل حول محمد جلال هاشم، أوضح قصي، قائلاً: "ما يلقاه محمد من استقبال مثير للجدل إنما يشير عموماً لفاعليته، فأولئك الذين لا يثيرون الجدل يعني أمرهم أن أحجارهم لا تُحدِث صوتاً أو أثراً ذا بال حين تُلقى في بركة العمل العام في السودان". وعن كتابات محمد جلال هاشم، كتب قُصَي ـــ بنبلٍ وإنصافٍ ـــ قائلاً:
"من يقرأ كتابات محمد، وأوراقه العلمية وتحليلاته المتعمقة في قراءة التراث السوداني ـــ قراءة موسوعية موثقة ـــ لا يمكن أن ينظر للأمور بعد ذلك كما لو أنه لم يقرأ لمحمد جلال من قبل؛ سواء اتفق أم اختلف معه. أنا شخصيَّاً لم أعد أنظر للأمور في السودان كما كنت أنظر لها قبل قراءتي لمحمد جلال والتي بدأت منذ حوالي عشرة سنوات."
وخلص قُصَي، قائلاً: "الذين يتجاوزون محمد جلال هاشم، ولا يستأنسون برأيه ـــ سواءً اختلفوا أم اتفقوا معه في النهاية ـــ يخسرون كثيراً."
كما كتب فاروق عثمان في صفحته على الفيسبوك (١٤ أبريل ٢٠٢٠م) ، قائلاً : "أستاذنا وصديقنا د. محمد جلال هاشم ظل ولأكثر من أربعين عاماً يقف كالطَّود الأشم في سوح الفكر والمعرفة والتنوير، منذ أن كان طالباً يافعاً في كلية التربية جامعة الخرطوم ... باحثاً في مجالات الهوية والحضارات واللغات السودانية القديمة ومنظراً لطبيعة الصراع في السودان من خلال منهج سودانوي خالصٍ ومُتفردٍ". وعن الهجوم الذي واجهه محمد جلال هاشم، كتب فاروق عثمان، قائلاً:
"إن الهجمةَ الشرسةَ والمنظَّمةَ والمتلاحقةَ التي يشنها سَدنةُ مشروع السودان القديم بكل تفرعاته وتمفصلاته، ورأس رمحهم من الإسلاموعروبيين القُدامي واللاعبين الجدد، يدلل

على أن الرجل يسير في طريقه القويم نحو دك معاقل السودان القديم وإزالة آثاره، وبناء سودان جديد ديموقراطي علماني فدرالي على أنقاضِه، بفكره وقلمه، قبل السيف والبندقية."
يحضرني مع قول فاروق عثمان هذا ، ما كتبه الأستاذ جمال محمد أحمد (١٩١٥م – ١٩٨٦م) ، في مجلة كلية غردون ، في ديسمبر ١٩٣٥م ، وهو أوانئذ طالب بكلية غردون (جامعة الخرطوم حالياً). كتب جمال، قائلاً : "وويلٌ لأمة أوقفت نشاطها على حرب الأشخاص لا على حرب أعمالهم" . والحق أن أعمال محمد جلال تستحق منا الاحترام والاحتفاء، غير أن الحرب على الأشخاص ، حجبت أعماله عن القراءة والتحليل ، ولكنه حجاب إلى حين.
فالحرب على الأشخاص، والعداء للمبادرات الخلاقة، والمنافسة غير الشريفة بين المثقفين، وسعي العاجزون عن العمل والكمال بالنيل من الاخرين، أمر موروث في السودان منذ طلائع المتعلمين، ويرجع في بعض صوره إلى المعرفة الاستعمارية. فنحن كما يقول محمود محمد طه (١٩٧٤م : ١٢) حتى الآن مستقلون سياسياً ، مستعمرون فكرياً ، فقد أخرجنا المستعمر من أرضنا، ولكن الاستعمار لا يزال في عقولنا. كما أشار إلى أن الحركة الوطنية في ظل الصراع والمنافسة كانت "لا تجد فرصة للدرس والتفكير والنضج، بل لا تجد فرصة حتى لإشاعة روح الزمالة والثقة المتبادلة والشعور بوحدة المصير". وهنا لابد من استدعاء اعتراف جيمس روبرتسون، آخر سكرتير إداري في السودان. فقد اعترف روبرتسون بأنهم كحكام شجعوا على التنافس المحموم بين الطائفتين الدينيتين وزعيميهما، وهي سياسة لا تزال آثارها السلبية باقية على السياسة السودانية. وبالفعل فإن الكثير من الصراعات والسياسات مثل سياسة التطهير والتمكين تجد تفسيرها في سياق السياسة الاستعمارية. ولهذا فإننا في حاجة لاستكمال الاستقلال بتحرير العقول والفكر والخيال.
والحاجة لتحرير العقول والخيال يتصل أيضاً بأمر آخر، وهو احتفاء السودانيين بالمفكريين والكتاب من الخارج، مع الإهمال للمفكريين المحليين. فعلى سبيل المثال، احتفى الكثير من السودانيين بما كتبه الناشط الامازيغي أحمد عصيد، بعنوان: "الأمم المستعربة أخطر على أفريقيا من العرب أنفسهم"، وحق لهم أن يحتفوا بذلك، كونها كتابة لامست وجدانهم، ولكن الإشارة هنا لا تتصل بالناشط أحمد عصيد، له منا التحية والاحترام، ولا تتصل برأينا فيما كتبه، وهو موضع تقدير عندنا، وإنما تأتي الإشارة إلى أن ما كتبه أحمد عصيد هو عين ما ظل يردده محمد جلال هاشم على مدى أربعين عاماً.. وعندما تبادلت الرأي مع محمد جلال هاشم حول احتفاء الكثير من السودانيين بما كتبه أحمد عصيد، علَّق محمد جلال هاشم، قائلاً: "هذا ما ظللت أقوله على مدى ٤٠ عاما دون أي احتفاء. هذا مرده عندي هو مركب النقص لدى قطاعات عريضة من السودانيين فأجمل الناس هم الذين في الخارج، وأجمل الكلام ما يقوله الذين خارجنا.. إلخ". ثم سألت محمد جلال هاشم عن أسباب ذلك، فأجاب، قائلاً:
"الغالبية الكاسحة من أقرب الأقربين لي من الأصدقاء، فكرياً وسياسياً واجتماعياً، بما في ذلك أسرياً وعشائرياً، ليس فقط لا يقرأون لي، بل يتحاشون قراءة ما أكتب. وفي ظني أن مرد هذا لأنهم، أولاً، ينتمون للأيديولوجيا الإسلاموعروبية، وثانياً لخشيتهم من أن تهتز مواقفهم الأيديولوجية إذا ما ألموا بأفكاري. ومع هذا لم تعز أغلبهم الجرأة في الكذب والادعاء في وجهي بأنهم قد قرأوا: مثلا، كتابي الفلاني مرتين وليس مرة واحدة فحسب. يظنون أنهم يخدعونني ويخدعون النّاس بهذا، بينما لا يخدعون إلا أنفسهم."

هذا أمر مؤسف، أن نترك ما نريده، وهو بين أيدينا، ونبحث عنه عند الآخرين. وفي تقديري أن الاحتفاء بالخارج وعدم إعطاء الاعتبار للمفكرين في الداخل، أمر يتطلب منا عمل كبير من أجل التحرير. فالأمر بالطبع يعود لعوامل عديدة، ولكن من بين تلك العوامل، وأهمها، في تقديري، أسطورة الغريب الحكيم أو الوافد، وهي أسطورة حاضرة في تاريخ السودان. فالغريب هو الذي يأتي معه العلم والمعرفة، وهو الذي ينظم حياة الناس، وهو الذي أسس الممالك. أذكر أنني في مرة سألت الطيب صالح في محاضرة كان قد قدمها في الدوحة عام ١٩٩٦م ، وقلت له : للغريب حضور كبير في أعمالك ، كما أبطال رواياتك غرباء ، هل لهذا الأمر علاقة بالغريب الحكيم أو الغريب الواحد الذي تحدثنا كتب التاريخ عنه وعن دوره في تطور السودان الفكري والسياسي ، خاصة وأنه هو الذي أسس الممالك الإسلامية .. وقد أشار بعض النقاد لذلك ، ومنهم على سبيل المثال، لا الحصر، عبدالرحمن الخانجي، في دراسته التي صدرت بعنوان: قراءة جديدة في روايات الطيب صالح . فأجاب الطيب صالح : نعم أبطالي هم غرباء وافدون وحكماء ، وقد أخذتهم من تاريخ السودان ومن المواقع التي أشرت له .. فالاحتفاء بالغريب أمر له جذور في تاريخ السودان ، مما يحتم علينا العمل من أجل تحرير الخيال والتصورات.

إن الاحتفاء بمشروع محمد جلال أحمد هاشم ، والذي بدأ متأخراً من بعض الشرفاء والنبلاء ، ولكنه الآن في توسع مستمر، يُعبر عن الاعتراف بصحة ما ظل يطرحه محمد جلال بشأن العديد من القضايا منذ ثمانيات القرن الماضي. والحق أننا عندما نتفحص ما كتبه محمد جلال خلال العقود الأربعة الماضية ، مقروناً بما آل إليه حال السودان ، من حالة الثورية الشاملة والرغبة القوية في التغيير والتصورات الجديدة لسودان المستقبل، فإننا ندرك بأن محمد جلال أحمد هاشم هو ذلك المفكر الذي عناه معاوية محمد نور (١٩٠٩م – ١٩٤١م). فقد قدم معاوية نور تعريفاً للمفكر في العام ١٩٢٩م ، وهو يستعرض كتاب : فن التفكير The Art of Thinkingالذي وضعه باللغة الإنكليزية عام ١٩٢٩م الفيلسوف الفرنسي إرنست دمنت (Ernest Dimnetعاش ما بين ١٨٦٦م إلى ١٩٥٤م) ، عندما أجاب ، ضمن استعراضه ، عن السؤال الآتي : ما هو المفكر؟ فقد كتب معاوية ، قائلاً : المفكر هو الذي "يرى حيثما لا يرى الآخرون، والذي لا تقع عينه على خلاف ما تقع عليه الأعين، غير أنه يرى فيها ما لا يراه بقية الناظرين" . وفي تقديري أننا في السودان إن أردنا تحسس مسار حركة التنوير والوعي بالذاتية السودانية وقياس مستواها ودراسة توجهاتها نحو سودان المستقبل فعلينا قراءة كتابات محمد جلال أحمد هاشم والاستماع إلى أحاديثه. فقد تنبأ محمد جلال منذ عام ١٩٨٣م مستخدماً منهج التحليل الثقافي، بأن الحرب في السودان، ليست هي حرب الجنوب ضد الشمال ، بموجب التمفصل الخطي، وإنما هي حرب الهامش ضد المركز بموجب التمفصل الدائري. وتنبأ بانتشارها وبفشلها كذلك في "تحقيق النصر المنشود وتفكيك بنية المركز طالما ظلت الحلقة مفتوحة لم تستغلق بعد، أي طالما استمر تقاعس الوسط والشمال النيلي عن اللحاق بركب قوى الهامش وهي الحالة الراهنة التي نعيشها جميعاً اليوم" (ص ١١٥ - ١١٦). وهنا يقفز قول الفيلسوف الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١م – ١٩٣٧م) : "لا تنجح الثورة في تحقيق أهدافها وتثبيت وجودها عبر ضرب رأس الدولة، إنما يتوجب على الثوار تفكيك المجتمع السياسي الذي هو جوهر الهيمنة والقائد الفعلي" (أماني السنوار، ٢٠١٧م) . وهنا نلاحظ التوافق في النتيجة عند كل من محمد جلال

وغرامشي، مع الاخلاف في المنهج المستخدم في التحليل. فالنصر المنشود عند محمد جلال، وبتوظيف منهج التحليل الثقافي، يكون بتفكيك بنية المركز، الذي هو محتكر السلطة والثروة، والمُؤمِّن لمصالحه بتسخير الثقافة والعرق والدين والجغرافيا، بينما يكون نجاح الثورة عند غرامشي بتفكيك المجتمع السياسي الذي هو جوهر الهيمنة والقائد الفعلي.

الدولة القديمة ومصير السكان الأصليين ومشروع محمد جلال هاشم

كان محمد جلال أحمد هاشم من الذين أعلنوا منذ ثمانينات القرن الماضي ، المواجهة لإرث الدولة السودانية، الدولة القديمة منذ الاستقلال عام ١٩٥٦م ، ناقداً برؤية ثاقبة ومنهج علمي ، وباستمرار، لإرثها ومسارها ، وعاملاً من أجل التأسيس للبديل . والحق أننا في السودان ، كمجموعات وثقافات، لا نزال في مرحلة تعارف، وليس هناك سودان متفق عليه، وإنما جميعنا يبحث عن السودان. والبحث عن السودان لا يكون بالتمني والأحلام، وإنما يكون بالعمل، والعمل ثم العمل، على النحو الذي يقوم به محمد جلال هاشم. فالمسار الذي اخطته القادة والسياسيون والأحزاب السياسية السودانية، ولا يزال ماثلاً، يصادم تركيبة السودان الوجدانية، ويناقض مكوناته الثقافية، ويناطح إرثه الحضاري. بل مثَّل ذلك المسار حرباً مستمرة على التعدد الثقافي الذي ينعم به السودان. إذ لم ينتج عنه سوى اغتراب السودان عن ذاته وتعميق انبتاته عن نسبه الحضاري، فضلاً عن تعاليه على محيطه الأفريقي، وفوق كل ذلك أدى إلى استمرار التهميش والاقصاء والحرمان والاحتقار للسكان الأصليين ولثقافاتهم، بل استمرار قتلهم. وفي تقديري، أن المصير الذي كان ينتظر السكان الأصليين في السودان، في ظل مسار الدولة القديمة، دولة ما بعد الاستعمار، وتوجهاتها وسياستها وفكر قادتها وجل أحزابها، هو مصير السكان الأصليين في أستراليا(aborigines) ، وكذلك في الولايات المتحدة وكندا، لولا أن هناك من فدى هذه الشعوب. وفي تقديري كان محمود محمد طه بمشروعه الفكري ومن خلال مواقفه هو الفادي. فالمفاضلة بين الناس عنده تكون بالعقل والأخلاق وليس بالعنصر أو العقيدة أو اللون أو الجنس. كما أعلن باكراً بأننا أمة أفريقية، وأن 'السودان بلد أفريقي' .. بل الحقيقة عمله كبلد أفريقي أعظم من عمله كبلد عربي". ودعا منذ خمسينات القرن الماضي إلى السير بالسودان وبكل وضوح في طريق الحكم الذاتي لجميع مناطق وأقاليم السودان، ذلك لأن "اختلاف هذه المناطق يجعل التشريع المركزي الموحد غير صالح لإدارتها". كما دعا إلى احترام اللغات المحلية و"عدم فرض اللغة العربية"، وإنما يجب تعليم أهل الأقاليم بلغات أمهاتهم، قائلاً: "الناس يعلموهم بألسنة أمهاتهم" (للمزيد ، انظر عبدالله الفكي البشير، ٢٠٢١م). كما ظل رافضا للدستور الإسلامي، ووسمه بالمزيف، كما أن الشريعة الإسلامية التي ظلت الأحزاب السودانية تدعو لها، هي عنده لا تكفل حقوق المواطنين غير المسلمين، بل هي تستهدف الضعفاء وتهمش غير المسلم وتجعله مواطناً من الدرجة الثانية. وظل مناهضاً لها بصلابة وشدة مراس، حتى يوم تجسيده لمعارفه على منصة الإعدام يوم الجمعة ١٨ يناير عام ١٩٨٥. وقد ظلت أفكار محمود محمد طه حاضرة عند المحطات الوطنية الكبرى، محطات بناء السلام، مثل اتفاقية ١٩٧٢ واتفاقية ٢٠٠٥، كما أخبرنا بذلك منصور خالد (١٩٣١ - ٢٠٢٠)، وهو أحد المشاركين فيها. كتب منصور، قائلاً: "إن ما طرحه الأستاذ محمود في كتابه: أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فيدرالية ديموقراطية اشتراكية، الذي نُشر عام ١٩٥٥، واستهجنه الناس آنذاك، قامت على جوهره اتفاقية أديس أبابا عام ١٩٧٢، ولم تخرج اتفاقية

السلام الشامل [٢٠٠٥] من روحه، وقد جاءت بعد نصف قرن من الزمان" (المرجع السّابق). والدارس لمشروع محمود محمد طه يجد أن السياسيين والمفكرين في السودان وخارجه قد تبنوا أفكاره وسربوها ضمن أعمالهم ونسبوها إليهم دون الاعتراف بفضله أو الإشارة إليه. وقد كان محمد جلال، وهو من الذين جمعتهم بمحمود محمد طه جلسة ذات مضامين ودلالات عظيمة تتعلّق بمشروعه وبمسيرته الفكرية وقد عبر محمد جلال عن ذلك باحترام وتقدير كبيرين في عديد المرات. كان محمد جلال من أوائل الذين أشاروا لذلك التعاطي غير الأمين وغير الشريف من قبل السياسيين والمفكرين ووسمه "بالقرصنة الفكرية". فقد كتب محمد جلال هاشم (٢٠١١)، قائلاً: "تمّ تبنّي أفكاره [أي محمود محمد طه] من قبل المفكّرين المسلمين على امتداد العالم كما من قبل المفكّرين السّودانيّين بوجهٍ خاصّ دونما أيّ اعترافٍ منهم جميعاً بهذا. ويكمن السّخف في هذا أنّ أغلب الذين سلخوا أعمارهم في محاربة أفكاره كانوا أيضاً ضمن من مارسوا هذه القرصنة الفكريّة". وقد نشرت المقالة باللغة الإنكليزية، وتمّت ترجمة النص أعلاه إلى اللغة العربية بواسطة كاتبه محمد جلال هاشم، بناء على طلب كاتب هذا التقديم.

كذلك كان الحزب الشيوعي السوداني، هو الحزب الوحيد الذي ظل يفدى السكان الأصليين. فقد كان في أطروحاته الفكرية ورؤيته الوطنية، عابراً للثقافات والأديان والإثنيات والأقاليم، وهو الذي بذر بذرة الثورة من أجل الحقوق ورفع المظالم، منذ مؤتمر البجة/ البجة (١١ - ١٣ أكتوبر ١٩٥٨). فقد ضم الحزب أعضاء من مختلف أنحاء السودان، وقدم مناضلين كباراً وكثراً، منهم، على سبيل المثال، لا الحصر، المناضل جوزيف قرنق (١٩٢٦ - ١٩٧١) المولود في قرية بالقرب من مدينة واو بجنوب السودان، والذي أعدم شهيداً في سبيل الوطن والمبادئ والفكر والإنسانية. وقد رثاه محمد الواثق (١٩٣٦ - ٢٠١٤) أستاذ اللغة العربية وآدابها بجامعة الخرطوم، وهو من أوائل المبدعين الذين رثوا مناضلاً جنوبياً، إن لم يكن أولهم، قال الواثق في رثائه لجوزيف قرنق:

صديقي المُثابر جوزيف قرنقْ
فيا ربِ هلْ
على روحهِ أقرأُ الفاتحة
فقد عدِمَ القبرَ والنائحة
وأُلحِدَ في التُربِ كيفَ اتفقْ
***
وكان إذا جاشَ مِواره
تدافعه روحه الثائرة
وصادمت الكونَ أفكاره
وكم أنبت الكونُ من زهرةٍ ناضِرة
فكنتُ إذا تمادتْ به الفكرةُ الجانحة
أشيح إلى مكة القرية الصالحة
أعوذ نفسي بربِ الفلقْ
على أن جوزيف قرنقْ
كما شهدت دمعتي السافحة

جميل المحيا جميل الخُلُقْ
فياربِ هلْ على روحهِ اقرأ الفاتحة
فقد عَدِمَ القبرَ والنائحة
وأُلحِدَ في التربِ كيف اتفقْ
ولن أبرح هذا المحور والذي سعينا فيه لتقديم طرفاً من إنصافنا للحزب الشيوعي السوداني، إلا بعد استدعاء إنصاف محمد جلال هاشم لهذ الحزب. فقد نظر محمد جلال (في مقاله الموسوم بعنوان: "الحزب الشّيوعي السّوداني.. الله لا جاب يوم شكرك!"، ٢٠٠٩)، إلى الحزب الشيوعي السوداني باعتباره أحد روافد الحداثة بجانب ثورة اللواء الأبيض ومحمود محمد طه. وقال إن شهيد الوطنيّة الحقّة عبد الخالق محجوب، قاد حزباً إليه يعود الفضل في تدشين الحداثة وفق رؤية حداثويّة ووطنيّة راشدة.. وفصَّل محمد جلال هاشم في إنصافه وأشار لمشروع الحزب الفكري الإنساني الضخم، فكتب، قائلاً: "من المؤكّد أنّ الحزب الشّيوعي السّوداني يقف كحالة ماثلة لتجاوز الزّمن سياسيّاً لمشروع فكري وإنساني ضخم بحجم الماركسيّة. هذا من جانب، إلاّ أنّه، من جانب آخر، بوصفه الحزب الرّائد في تدشين الحداثة، والأضخم إنجازا في مجالها، يقف كحالة نكوصيّة ورجعيّة في بنية الثّقافة السّودانيّة".
فالنّكوص هنا هو الموجة المتصاعدة لاستهداف هذا الحوب، بدلاً من الاعتراف بفضله.
ولهذا نراه قد تناول ما تعرض له الحزب من استهداف واتهامات من قبل بينة الثقافة السودانية، فكتب، قائلاً: "فقد ظلّ هذا الحزب يتعرّض للاستهداف طيلة عمره السّنِي الموشّى بلون الدّماء ورائحة الموت، تتناوشه الاتّهامات وتلاحقه النّقمات بالطّعن في عقيدته وإنسانيّته. وقد صمد في وجه هذه العواصف كالطّود الأشمّ، إلاّ أنّ ليل الرّجعيّة، شأنه شأن كلّ الليالي المدلهمّة، قادر على إخفاء الجبال الشّوامخ. إنّ تشريع وجود مثل هذه الحركات تشريعاً ثقافيّاً واجتماعيّاً كاملاً سيظلّ أحد أهمّ المؤشّرات في تنامي الحقوق الإنسانيّة في المجتمعات التّقليديّة التي تسعى لاستشراف الحداثة". لاشك أن الحزب الشيوعي السوداني قام بدور عظيم في سبيل السودان والإنسان، وكان له دور أعظم في فداء السكان الأصليين في السودان". ولعلّ من المهمّ أنّ نُشير هنا إلى نصيحة محمّد جلال هاشم للحزب الشّيوعي السّوداني في خطابه المشار إليه بخصوص ضرورة تلافي الفجوة الفكريّة البرامجيّة المتعلّقة بالاقتصاد. فقد نصح محمّد جلال هاشم الحزب الشّيوعي بضرورة إعادة النّظر في الاشتراكيّة كحزمة سياسيّة برامجيّة تقوم على نظام الحزب الواحد، حسبما أُثر عن تجربة المعسكر الشّرقي. وجاءت نصيحة محمّد جلال هاشم للحزب بأن يتبنّى نظام الاقتصاد التّعاوني باعتباره الوصفة البرامجيّة للاشتراكيّة. واليوم، تحمل الأنباء أنّ الحزب الشّيوعي السّوداني قد تبنّى فعلاً نمط الاقتصاد التّعاوني. وهذا يعكس لنا روحاً راقية في مجال التّكامل الفكري المأمول فيه أن يتطوّر إلى تكامل سياسي في المستقبل وذلك في سبيل بناء الكتلة التّاريخيّة التي من شأنها أن تحقّق مشروع السّودان الجديد.
أيضاً هناك بعض المثقفين من طلائع المتعلمين الذين فدوا السكان الأصليين، يصعب رصدهم، إلى جانب بعض المثقفين والسياسيين والمناضلين منهم، على سبيل المثال، لا الحصر، الدكتور منصور خالد، والدكتور الواثق كمير، والدكتور محمد يوسف أحمد مصطفى، والأستاذ ياسر عرمان، والدكتور محمد جلال أحمد هاشم الذي تميز بأنه صاحب مشروع فكري مبوب وموثق، ولا يزال يفصل فيه، فضلاً عن يقظة السكان الأصليين

(المهمشين) أنفسهم واندلاع ثورات الكفاح المسلح. وهنا تأتي أسماء كثيرة من المفكرين والقادة والمناضلين، منهم على سبيل المثال، لا الحصر، الدكتور جون قرنق (١٩٤٥ - ٢٠٠٥)، القائد يوسف كوة مكي (١٩٤٥ - ٢٠٠١)، والقائد عبدالعزيز آدم الحلو، والقائد مالك عقار، القائد مني أركو مناوي، والقائد عبدالواحد محمد نور، والدكتور أبكر آدم إسماعيل. بالطبع يصعب رصد جميع الأسماء في هذه المساحة الضيقة.
وعلى الرغم من استحالة تحقيق سيناريو مصير السكان الأصليين (كما هو الحال في أستراليا وكندا والولايات المتحدة)، في السودان، بعد الحالة الثورية التي انتظمت البلاد، والرغبة القوية في التغيير، إلا أن بقايا ذلك السيناريو، حيث العنصرية والتعالي الثقافي والاحتقار والتهميش للمجموعات والثقافات، لا تزال حية في العقول والتصورات والأخيلة والمخيلة، ولا تزال ماثلة في هياكل الدولة القديمة، وفي سياسات وخطاب حكوماتها منذ الاستقلال وحتى يوم الناس هذا. وعلينا، إن أردنا التعايش وتحقيق السلام والبناء الجماعي للسودان والمستقبل، في ظل وحدة المصير المشترك التي بدأت تتجلى، بأكثر من أي وقت مضى، في أفق الإنسانية، علينا الاعتراف بإرث الدولة السودانية اللا إنساني، وعلينا كذلك مواجهة التاريخ والراهن بشجاعة وصدق ووعي. فالتاريخ ليس هو دراسة للماضي، فحسب، وإنما هو الآلية والحادي لإحداث التغيير. وواجبنا أن نتعاون جميعاً من أجل الأفضل لشعوب السودان وذلك بتصحيح مسار الدولة السودانية، وباستدعاء المُهمش والمقموع والمكبوت والمُبعد والمُغيب، ومن ثم العمل على إحداث التغيير الشامل والجذري، وهذا ما سيسعفنا فيه مشروع محمد جلال أحمد هاشم، بما اشتمل عليه من تنقيب وتشخيص وتحليل وحلول ورؤى مستقبلية.
محمد جلال هاشم شاعراً
كلما توغل الدارس في مشروع محمد جلال هاشم وسيرته الفكرية، يزداد دهشة أمام هذه الطاقة الإبداعية المتنوعة، والقادرة على التعبير عن نفسها عبر الانتاج المتقن والمستمر.
لعل الكثير من الناس، كما هو حالي، لا يعرف أن محمد جلال شاعر مطبوع، كتب الشعر منذ منتصف سبعينات القرن العشرين وهو دون العشرين، وله إنتاج شعري نال إعجاب الكبار من المتخصصين والشعراء في السودان غير أنه صام وتخلى عن أن يَشْعُرَ. وما سائر الناس يَشْعُرُ! والمعنى مأخوذ من سيبويه صاحب: لسان العرب، حينما أورد في حديثه عن معنى يَشْعُرُ، قائلاً:
شَعَرْتُ لكم لَمَّا تَبَيَّنْتُ فَضْلَكُمْ *** على غَيْرِكُمْ، ما سائِرُ النَّاسِ يَشْعُرُ
وقد اكتشفت هذا الإنتاج الشعري لمحمد جلال مؤخراً بعد أن فقد وظيفته، فذهب للعمل بالمشاريع الزراعية بمنطقة القضارف بشرق السودان، مستدعياً في هذا دربته في حقول الزراعة أيام طفولته بمسقط رأسه جزيرة صاي بشمال السودان. هاتفته وهو في تلك الفيافي، فكتب لي، قائلاً: "أبعث لك بالتحية وأنا الآن في القضارف (المشاريع الزراعية على بعد ١٥٠ كلم من القضارف) حيث أتلمس طريقي في عالم الزراعة بعد أن فارقتها منذ طفولتي الباكرة وأنا وقتها بجزيرة صاي. أفعل هذا بعد أن انسلخ العمر كله ما بين ديكتاتوريتين وبعد أن قررت حكومة الثورة ألا يعود للخدمة من تجاوز سن المعاش. كأنما يعاقبوننا بما اقترفت الأنظمة الديكتاتورية في حقنا، فتصور يا صديقي"! ثم بعد حديث طويل، كان بعضه ممزوجاً بالدموع، بعث لي بطرف من قصيدة له كتبها في ثمانينات القرن الماضي، وكان

الشاعر والأستاذ محمد الواثق (١٩٣٦ - ٢٠١٤) معجباً بها ودرج على مطالبتها بقراءتها متى ما اجتمعا في ليالي الشّعر بدار جامعة الخرطوم منتصف الثّمانينات إلى بداية التّسعينات.
أدناه سوف نستعرض بعض قصائده الجياد، ذلك كيما نلفت النّظر إلى جانب إبداعي ظلّ مخفيّاً وغير معروف من قبل الكثيرين.
يقول محمد جلال هاشم في مطلع قصيدة "رأيتُك:"
رأيتُك في مدارات السّماءْ
رأيتُك كيفما شاء اللقاءْ
لقاءً كان في حكم القضاء
وجئنا في مدارات السّماء
وفي ليلٍ مطالعُه البهاء
رأيتُك نجمةً تهب الضّياء
وترنو ثمّ يغمرُها الحياء
وتخفُتُ ثمّ تبدو في خفاء
فتقرأُ في محيّاها الذّكاء
جمالُ الرّوحِ والدّنيا سِواء
وطُهرٌ من طُهور الأنبياء
وجسمٌ كالأثير بلا دماء
سما باللطفِ فالتحف الضّياء
ثمّ ينطلق الشّاعرُ في سديم الفضاء، متجوّلاً بين النّجوم وكواكبها وأقمارها، ليمزج صور رحلته هذه بواقعيّة سحريّة نتأرجح معها ما بين الأرض والسّماء:
وأسرى البدرُ ليلاً ثمّ جاء
ليشهدَ كيف يأتلقُ المساء
فكان له وكان لنا اللقاء
فأسرينا وطاب لنا الحِداء
هنالك في عوالمَ من صفاء
أنِخْنا بل جلسنا القُرفُصاء
تسامرنا وثالُثُنا الضّياء
ونجمتُنا هنالك في السّماء
تُحَلِّقُ في سرابيل البهاء
تُصَعِّدُ في مسار االكبرياء
زكت فلها الصّدارةُ لا ذُكاءْ
ثمّ ينزل الشّاعر من سديم الفضاء ليغوص في عمق بحور الحزن والشّقاء، هذه البحور التي لا تعرف ساحلاً كما لا تعرف لها قاعاً: فهو يريد أن يواسي من يخاطبها بهذه القصيدة التي تشعُّ بأنوارِ الفضاء ومنارات النّفس وإضاءاتها:
لأنّك دمعةٌ تبكي الشّقاء
فتستبكي قلوبَ الأشقياء
وتشدو في ترانيم المساء

فيشدو الكونُ ثمّةَ بالغناء
فتهتزُّ الكواكبُ في الفضاء
وتأتلفُ المحبّةُ والعداء
ويأتي الدّفءُ حتّى في الشّتاء
ويمحو العيدُ ذكرى كرْبِلاء
فينسى النّاسُ ما معنى الشّقاء
ويبسُمُ كلُّ من نسيَ الهناء
لأنّك قُبلةٌ تحكي الوفاء
وتُطبع في جبين الأوفياء

ومما يؤكد أنه كان شاعراً مكتملاً، منذ بداياته، فقد شارك في العام ١٩٨٠ في منافسة الشعر بكلية التربية، جامعة الخرطوم، حيث يدرس، بثلاث قصائد، ففازت إحدى القصائد الثلاث بالجائزة الأولى. وكان من المفترض أن تكون هناك منافسات بين كليات جامعة، وكان المقيّم للشعر هو البروفيسور عبد الله الطيب (١٩٢١ ـ ٢٠٠٣) وهو وقتها في إحدى إجازاته. طلب عبدالله الطيب القصائد الثلاث التي شارك بها محمد جلال هاشم، فحكم بفوز قصيدة أخرى، وهي ''غربة الروح''، بخلاف القصيدة التي اختارتها لجنة التحكيم في كلية التربية، وحكم مسبقاً بأن هذه القصيدة التي اختارها سوف تفوز بالجائزة الأولى، واصفا إياها بأنها سوف تحتل مكانها ضمن جياد الشعر العربي في مجال الحكم والتأمل الصوفي. كتب محمد جلال هاشم القصيدة في ٣ فبراير ١٩٧٩ ، وهي قصيدة، في تقديري، تنبأت بحال كاتبها حتى قبل اندلاع ثورة ديسمبر المجيدة، وأرى الآن زوال الغربة قد لاح في الأفق. تقع القصيدة في (٣١) بيتاً، يقول محمد جلال هاشم في مطلعها:

غريبٌ أنا في عالمي متشرّدُ ** وحيـدٌ أنا في معبـدي أتـعبّـدُ
ولا من حبيبٍ أصطفي فأبُثُّه ** لواعجَ حبٍّ في الفؤاد تُـعـربـدُ
فؤادي به الأشجانُ تخلقُ ثورةً ** وتجأرُ بالشّكوى وكم تتـمـرّدُ
فأسْألُه: "أين الحبيبُ؟" يُجيبُني ** بآهاتـه وهْـو الخَلِيُّ المُشـرّدُ
ويبكي عهوداً لم يعِشْها ولم تكن ** ويسعى لآفاقٍ بها الرّوحُ ترقُدُ
رحابُ لحِبٍّ في الزّمان مكانُها ** وحُـبٌّ مقيـمٌ بالأسى يتـجـدّد
معانٍ تجلّت في رؤى القلبِ لحظةً ** توَجّـجُ مـن نار الغرام وتُوقدُ
هو الحبُّ كُنهٌ للحياةِ ولُبّها ** وإن عُـدِمت دومـاً ربـابُ ومهْـددُ

يختم الشّاعر بحكم فلسفي عميق يقرّر فيه بأنّ الحبّ هو جوهر الحياة حتّى لو لم تكن صورةُ المحبوب أو اسمه معروفة ومُدركة بالوعي المباشر. وهذا لعمري سبر صوفي عميق لجوهر هذه الحياة. ثمّ يستعرض لنا الشّاعر جانباً من الصّراع النّفسي الذي يمرّ به الإنسان ما بين الرّوح والجسد. ولنلاحظ أنّ الشّاعر وقتها لم يكن قد بلغ الثانية والعشرين من عمره:

حياةٌ تناديني لكيـــما أعيشُـــــها ** بحسّي وجسمي إنّما أتـردّدُ
وأخرى وراءَ الصّحوِ تبدو ظلالُها ** فتسعى إليها الرّوحُ ترقى وتصعُدُ
معذّبَةٌ روحي تضلُّ سبيلَها ** ويدفعُها الشّوقُ المُريـدُ فتبعُـدُ
من العالم المرئيِّ في عَتْمةِ الدّجى ** يظلُّ يُناديها الحبيبُ فتسجُد
وتعجزُ أنْ تسعى إليه بنفْسِها ** فتنـتـكسُ الأحلامُ فيها وتهـجُـدُ

هذه أبيات تشعُّ بالشّفافيّة النّاجمة عن روح شفّها ألمُ الشّوق لحبيبها في سفرٍ سوف يستمرّ طويلاً بقدر العغمر المكتوب للشّاعر، بل إلى ما هو أبعد من ذلك. وبرغم انتكاسة الأحلام، إلاّ أنّ قلب الشّاعر لا يزال عامراً بالأمل الذي يرمز إليه بإشراقة الصّباح:

غداً يُسفرُ الصّبحُ المكلّلُ بالنّدى ** وإلاّ فإنّـــي هـــا هنــا مُتــوجِّدُ
سأرتقب الإسفارَ أنّى زمانُه ** ومستشرفاً نحـــو الشّروق أُصعِّـدُ
فإنّي مضغتُ الحزنَ حتّى سئِمْتُه ** ولم يبقَ بي صبرٌ له أو تجلُّدُ
وقد كانت الأحزانُ عند اجترارِها ** تولّدُ عزماً في الفؤاد فيصمُد
فأصبحت الأحزانُ كأساً عتيقةً ** يُعاقـــرُها قلبي مراراً فيسعَــدُ

لا غرو أن أوصى عبدالله الطّيّب بفوز هذه القصيدة في المنافسة الشعرية، ذلك بعد أن أوصت اللجنة المصغّرة بفوز قصيدة أخرى له بعنوان "الفراق" (مروي، ٧ يناير ١٩٨٠م) هي بدورها لا تقلُّ عن قصيدة "غربة الرّوح"؛ وعندي أنّ قصيدة "الفراق" من أعذب ما قرأتُ من شعر. ويقول في مطلعها:

عادني الطّيفُ الحبيبُ ** غير أنّي لا أُجيبُ
فهوانا قد تولّى ** وتناسته القلوبُ
والليالي قد عفته ** وأزالته الخطوبُ
وافترقنا والأماني ** ذكرياتٌ ونحيبُ
وحنايا الصّدرِ فينا ** قد خلا منها الوجيبُ

ثمّ تغلبُ الشّاعرَ نزعة قدريّة إزاء اشتعال نار الحبّوشبوبها ريثما تنطفئ. فهو يواسي نفسه بأنّ الحبّ من حيث ابتدائه وانتهائه أشبه ما يكون بدورة الأرض حول الشّمس ومجيء الصّباح ريثما ينتهي أجلُه ليأتي الليل وهكذا:

إنّما الحبُّ صباحٌ ** سوف يتلوه المغيبُ
فإذا ما الشّمسُ كادت ** أن يوافيها الغروبُ
فهناك الحبُّ يبكي ** ثمّ ترثيه القلوبُ
فالهوى إن كان ولّى ** إنّما الدُّنيا شَعوبُ
والأماني إن تبقّت ** فهي ما دامت تخيبُ
غير أنّي والهوى من ** هذه الدّنيا يغيبُ
سال دمعي لِهوانا ** والنّوى حُلْمٌ رهيبُ

ولكنّه برغم قدريّته هذه لا يزال مشدوداً لذلك الماضي البعيد، فهو يبكي ويستبكي النّاس في استذكار هذا الماضي. ولنا أن نتخيّل هذا الماضي البعيد لإنسان في مقتبل عمره. إذن فالمسألة ليست مجرّد تجربة عاطفيّة لنجلعا نارُها ثمّ انطفأت تاركةً أثاراً غائرة في المحبين؛ فالمسألة تتعلّق بجوهر الحياة، وهي نفس ما تعالجه قصيدة "غربة الرّوح". يقول الشّاعر:

في دجى الماضي بعيداً ** حيث ذكرانا تجوبُ
قد بذرنا الحبَّ نوراً ** وسنا البرقِ خَلوبُ
كم رعيناه ولكن ** آده الدّهرُ الغَضوبُ
واستحال الجمرُ برداً ** فهو ثلجٌ وضريبُ
ثمّ مات الحبُّ فينا ** ذلك اللُّغزُ العجيبُ

وهنا مكمن ومبرّر هذه القدريّة! فكيفما توهّم المحبّ بإمكانيّة عودة الماضي، فإنّ الماضي لن يعود؛ وبالمثل، لن يجدي الهروب إلى الأمام للتّخلّص من آثار هذا الحبّ:
ترقصُ الأوهامُ وهناً ** وهوانا لا يُجيبُ
إنّه قد مات فينا ** واعترانا ما يُريبُ
وهربنا منه ظنّاً ** أن سيُجدينا الهروبُ
فيستسلم الشّاعر ويتوقّف عن مقاومة أمواج الحياة العاتية، ويدعها تأخذه حيث تُريد. هذا بينما هو لا يزال يتستذكر حبَّه الذي مضى وانقضت أيّامُه (حتّى لو لم تكن هناك حبيبة بعينها.(
فوداعاً للأماني ** حيث ولّت لا تؤوبُ
ووداعاً للهوى قد ** جفّ مغناه الخصيبُ
وجرت ريحُ السّوافي ** وانمحى الرّوضُ القشيبُ
فبكى الغصنُ هوانا ** وبكى المجرَى اللعوبُ
ثمّ ناح البومُ ليلاً ** حيث غنّى العَندَليبُ
بعد أيّام الهوى فاليومَ تذروه الجَنوبُ
جثّةً جرداءَ تعوي ** في ثناياها الهبوبُ
هذا شعر يذوب رقّةً وحنانا، بجانب السّلاسة والقدرة الفائقة للتّعبير عن مكنونات النّفس ولواعجها بطريقة هي فعلاً ما تسمّى بأسلوب السّهل المتتنع.
ولمحمد جلال هاشم قصائد شعريه أخرى، كما علمت بأن له ديوان شعر مجاز في دار جامعة الخرطوم للنشر منذ أكثر من ٣٥ عاما، ولكنه قرر حبسه. وهنا، أسمح لأنفسي، بأن أدعو ﷴ جلال هاشم بأن يفك الحبس عن هذا الديوان، وغيره من القصائد، كون الشعر تاريخ ومرآة وشاهد. وأرافع وأحاجج في دعوتي هذه، مستدعياً الشاعر الكبير ﷴ المهدي المجذوب (١٩١٨ - ١٩٨٢)، والفيسلوف الفرنسي ريجيس دوبريه .Debray Régis فالمجذوب (١٩٨١) يرى بأن الشعر قاض وشاهد، فقد كتب، قائلاً:
وأكتبُ شِعراً ليْسَ للشعرِ غايةٌ ** سِوَى أنّهُ قَاضٍ عريقٌ وشَاهِدُ
كما أن دوبريه يرى بأن "الأوضاع التاريخية تُسلِّم نفسها بطريقة أفضل، من خلال عمل أدبي مهم" . ولهذا نرجو من ﷴ جلال هاشم أن ينشر أعماله الشعرية.
قدَّم المؤلفُ كل هذا الإنتاج وهو يقود معاركه وحيداً فسعى، كما أشار، إلى شرحِ وتمليك مفاصل احتجاج منهجه بالحُسنى للقطاعات العريضة من شعبنا، كما تبنى المواجهة واللا مساومة، فضلاً عن فضح تكتيكات الأيديولوجيا الإسلاموعروبية وكشفها. ولمَّا وصف البعض لغة المؤلف في بعض المعارك بأنها شديدة، نجده أوضح، قائلاً: "هي لغة شديدة بمقتضى شدَّة الحالة المراد علاجُها" (ص ١٨٦ - ١٨٧). وظل المؤلف يقود معاركه الفكرية والثقافية والسياسية بلا غطاء حزبي يحميه أو يدعمه، دخل الساحة فرداً، غير راكنٍ لتكتيك الاستعانة الحزبية أو خاضعاً للموازنات السياسية. فقد تجرع ـــ بعزة وشجاعة وكبرياء ـــ مرارة السجون والفصل التعسُّفي من الوظيفة، والحرب في معايشه، ولم يكن لديه سندٌ أو من يدعمه، سوى قناعاته وإيمانه بواجبه، فضلاً عن أسرته الصغيرة زوجته ورفيقة دربه الأستاذة هالة المغربي وأطفاله كمال وآنج وسَمَا، والقليل من الأصدقاء والصَّديقات والتلاميذ والتلميذات، والذين هم في ازدياد الآن. وقد تحملت أسرته الصغيرة

العناء والأذى الجسيم، وتقاسمت معه قسوة الأعداءِ والأنظمة، وأعانته على الصبر والصمود والتحدي. وهنا أستميح القارئات والقراء عذراً بأن أحيِّي هذه الأسرة العظيمة على صبرها، وصمتِها، وصلابتها، وصمودها، وهي تراهن على رائدِها. ولأنَّ الرائد لا يكذِبُ أهلَه أقول لهم: إن رهانكم، في محله، لا ريب في ذلك، كما أن وقت الاحتفاء بأبيكم قد أزف، فقريباً سيكون الاعترافُ به وبإنتاجه، ليمثل نموذجاً إرشادياً يُحتذَى. فهو من الأعزاء الأحرار الذين قاموا بواجبهم تجاه الوطن وشعوبه خير قيام. وقريباً ستكون إنجازاته ومشروعه مصدراً لعزكم وفخركم.

محمّد جلال أحمد هاشم وإرهاصات الثّورةُ الشّعبيّة

لا يتجادل إثنان في أنّ محمّد جلال هاشم ظلّ مؤمناً بقدر الشّعب السّوداني المعقود بالثّورات الشّعبيّة وذلك منذ بداية ثمانينات القرن العشرين. فجميع كتاباتُه، وعلى رأسها كتابُه منهج التّحليل الثّقافي: القوميّة السّودانيّة وظاهر الثّورة في السّودان الذي ظهرت طبعتُه الأولى في عام ١٩٨٦م إلى أن خرجت طبعتُه الثّامنة في عام ٢٠١٨م (قبل شهرين من اندلاع ثورة ديسمبر المجيدة)، ظلّ يحلم ويتنبّأ بالثّورة. وله في هذا نبوءات جميعُها صدقت وأصدقتها الأيّام. من ذلك أنّه كتب في حلقات بصحيفة أجراس الحرّيّة الغرّاءعام ٢٠٠٩م مجموعة مقالات جمعها في كتاب وصدر في عام ٢٠١٤م تحت عنوان منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز، أشار فيها إلى جملة محاذير تتعلّق بمصير الثّورة التي تنبّأ باندلاعها في يوم معلوم. مع يقينه بقيام الثّورة، جاءت تحذيراتُه من إمكانيّة سرقة الثّورة. وقد كان أوّل من تكلّم عن احتمالات الثّورة المضادّة لثورة شعبيّة لا تزال في رحم الغيبن وقد أسماها بمرحلة الإنقاذ (٢). بل أكثر من ذلك، ذكر وبدقّة تستوجب الإعجاب تفاصيل سرقة الثّورة. فقد قال وبالحرف الواحد (صفحة ١٦٤) بأنّ قبول قيام مجلس عسكري يعمل تحته مجلس وزراء مدني يعني أنّ الثّورة قد سُرقت. وهذا ما حدث بالضّبط!

ولعلّ من الإرهاصات العجيبة والغريبة هذه القصيدة التي كتبها في الخرطوم في يوم ٢٢ ديسمبر ٢٠١٦م تحت عنوان "ثورتُنا الشّعبيّة الرّابعة" (باعتبار أنّ الثّورة المهديّة هي الأولى) :

خرج الثّوّارُ ليلاً يهتفون،
وتنادوا لا يهابونِ المنون،
ثمّ ساروا مثلَ طُوفانٍ يدكّون الحصون.

**

ثمّ ها هم يكتبون،
بمدادٍ من دماءٍ ودموع وشئون،
في جدار المجد والتّاريخ للدّنيا مُتون:
انطوى عهدُ الجنون،
واقبل الصّبحُ كوعدٍ لا يخون،
وأتى النّصرُ كأشهى ما يكون.

**

ثمّ ها هم يهتفون!

**

خرج الثّوّارُ فجراً يهتفون!
ومشوا نحو الأعادي بخطىً ثابتةٍ لا يجفلون!
**
خرجوا يستنهضون الشّعبَ للزّحف المُريد،
ما راعهم هُذيانُ فرعونَ وقد أرغى وعيداً في وعيد،
هكذا قد استفاق الماردُ الغضبانُ ذو العزمِ الحديد،
وأطلّ الصّبحُ، صبحُ الثّورةِ الكبرى على وعدٍ أكيد،
خرجوا في ثورةٍ رابعةٍ تقفو خطى الماضي التّليد،
فأعادوا قصّةَ التّاريخِ والثّوراتِ والشّعبِ الفريد!
**
غضبةُ الماردِ زلزالٌ أتى من عمق تاريخٍ مجيد!
**
ثمّ ها هم يهتفون!
في المدى يعلو هتافُ الشّعبِ يجتازُ السّكون،
والطُّغاةُ الغافلون،
إنّهم لا يسمعون!
إنّها لحظةُ النّصرِ ولكن هل تراهم يعلمون؟
إنهم لا يعلمون!
أفهلاّ تنظرون!
كيف يأتي النّصرُ في جزءٍ من الثّانية الأخرى وهم لا يشعرون!
**
إنّها لحظةُ النّصر الأكيد!
لحظةٌ عُظمى يُعيدُ الشّعبُ فيها كلَّ أمجاد القرون،
ينتفي الوقتُ فلا قبلُ ولا بعدُ ولا حزنٌ ولكن محضُ أفراحِ وعيد.
لحظةٌ يأتي اليقينُ الحقُّ فيها ثمّ تنجابُ الظّنون.
لحظةٌ قاطعةٌ فيها التّماهي، إنّها لحظةُ النّصر السّعيد.
كيف فيها يلتقي الماضي مع الحاضرِ والقادم في سلكٍ نضيد!
**
ثمّ ها هم يهتفون!
**
خرج الثّوّارُ فجراً يهتفون!
ومشوا نحو الأعادي بخطىً ثابتةٍ لا يجفلون!

وبعد؛ ولا أجد أفضل ولا أجمل من أن أختم تقديمي لهذا الكتاب العظيم ببعض من أبيات هذه القصيدة التي يصعب أن يصدّق الواحد منّا أنّها كُتبت قبل سنتين كاملتين من اندلاع ثورة ديسمبر ٢٠١٨م. فقد اندلعت الثّورة في يوم ١٣ ديسمبر ٢٠١٨م بالدّمازين ثمّ انتقلت إلى عطبرة في يوم ١٥ ديسمبر لتصل الخرطوم يوم ١٨ ديسمبر ٢٠١٨. وكتب محمّد جلال هاشم هذه القصيدة بالخرطوم في يوم ١٦ ديسمبر ٢٠١٦م.

عبدالله الفكي البشير

بيبليوقرافيا التّقديم
جمال محمد أحمد ، "مؤهلات الزعامة بين العشائر والأمم"، مجلة كلية غردون، العدد الثاني، المجلد الثاني، ٢١ ديسمبر١٩٣٥م ، الخرطوم، ص ٦.
جيمس روبرتسون ، السودان. ١٩٩٦م . من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، تعريب مصطفى عابدين الخانجي، دار الجيل، ط١، بيروت.
عبد الله الفكي البشير. ٢٠٢١م . محمود محمد طه وقضايا التهميش في السودان. الخرطوم: دار باركود للنشر والتوزيع.
عبدالرحمن عبدالله. ٢٠٠٢م . السودان : الوحدة أم التمزق. ترجمة الفاتح التجاني. ط ١. بيروت: شركة رياض الريس للكتب والنشر.
معاوية محمد نور. ١٩٩٤م . الأعمال الأدبية لمعاوية محمد نور: دراسات في الأدب والنقد وقصص وخواطر، جمع وأعداد: رشيد عثمان خالد. الخرطوم: دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع.
محمّد المهدي المجذوب. ١٩٨١م . منابر (مجموعة شعريّة). بيروت : دار الجيل؛ الخرطوم: المكتبة الأهلية.
محمّد جلال أحمد هاشم . قيد الطّبع. منهج التَّحليل الثَّقافي : فشل مشروع الحداثة في السُّودان وتحدِّيات ما بعد الحداثة.
محمّد جلال أحمد هاشم. قيد الطّبع. الإسلام الثَّقافي: فقه ما بعد الحداثة.
محمّد جلال أحمد هاشم. ٢٠٢١م . مُفاكراتٍ حول منهج التحليل الثقافي: الثقافة، الدَّولة، الدِّيموقراطيَّة، الاستقلاليَّة، الأيديولوجيا، والآفروعمومية. الطّبعة الثّانية. جوبا: دار ويلّوس للنّشر والتّوزيع.
محمّد جلال أحمد هاشم. ٢٠١٨م . منهج التَّحليل الثَّقافي : مشروع الدَّولة الوطنيَّة السُّودانيَّة وظاهرة الثَّورة والدِّيمقراطيَّة. الطّبعة الثّامنة. الخرطوم. الدّار البيضاء للنّشر والتّوزيع ودار الرّاوي للنّشر والتّوزيع.
محمّد جلال أحمد هاشم. ٢٠١٦م . رسالة كجبار: من أجل السودان لا من أجل قرية (قضايا السُّدود بشمال السودان). الطّبعة الأولى. أوكسفورد: دار شفق للنّشر والتّوزيع.
محمّد جلال أحمد هاشم. ٢٠١٤م . جزيرة صاي .. قصَّة الحضارة: قضايا التّنمية والتَّهميش في بلاد النُّوبة. الخرطوم. الطّبعة الأولى. مركز عبدالكريم ميرغني الثّقافي للنّشر والتّوزيع.
محمّد جلال أحمد هاشم. ٢٠١٤م . منهج التّحليل الثّقافي. صراع الهامش والمركز. الخرطوم.
محمود محمد طه. ١٩٧٤م . الدعوة الإسلامية الجديدة، ط١، أم درمان.
محمود محمد طه. ١٩٥٥م . أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فيدرالية ديمقراطية اشتراكية. الخرطوم.
مقالات ومصادر
أماني السّنوار. ٢٠١٧م . "الهيمنة الثقافية وتحدي الثورة". على الشّبكة (طولعت الصّفحة يوم ٢٠ مارس ٢٠٢١م) : رابط
ريجيس دوبريه ، "حوار مع ريجيس دوبريه"، أجرى الحوار محمد برادة ، مجلة الدوحة، مجلة ثقافية شهرية، العدد ١٩، مايو ٢٠٠٩م ، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة،

قطر، ص ٥٤.
محمّد جلال أحمد هاشم. ٢٠١٨. الأطعمة السُّودانيَّة: ثراؤها وتنوُّعها وإمكانيَّة انتشارها عالميَّاً" ورقة قدّمت في ورشة موسوعة الأطعمة السّودانيّة بالخرطوم، دار التّراث (مركز الفحيل الثّقافي).
محمّد جلال أحمد هاشم. ١٩٩٧م . "نحو منهج لإحياء التراث السُّوداني: الثَّقافة النُّوبيَّة كحالة دراسيَّة". ورقة قدّمت في منتدى الفولكلور بمعهد الدّراسات الأفريقيّة والآسيويّة بجامعة الخرطوم في ٣٠ أكتوبر ١٩٩٧م .
محمّد جلال أحمد هاشم. ١٩٨٦م . "المسئوليَّة الثَّقافيَّة للنَّصِّ الدِّارمي". ورقة قدّمت في منتدى الثّلاثاء بكلّيّة الدّراسات العليا بجامعة الخرطوم في الأسبوع. الأسبوع الثّاني يونيو ١٩٨٦م.
محمود محمّد طه. ١٩٥٨م . صحيفة أنباء السودان، العدد رقم (١٦٢) ٤ أكتوبر ١٩٥٨م .
قصائد وأشعار
محمّد جلال أحمد هاشم. "ثورتنا الشعبيّة الرّابعة" (قصيدة غير منشورة). ٢٢ ديسمبر ٢٠١٦م ، الخرطوم.
محمّد جلال أحمد هاشم. قصيدة "رأيتُك" (قصيدة غير منشورة). ٢٦ نوفمبر ١٩٨٣م ، الخرطوم.
محمّد جلال أحمد هاشم . قصيدة "غربة الرّوح" (قصيدة غير منشورة). بتاريخ ٣ فبراير ١٩٧٩م ، الخرطوم.
محمّد الواثق مصطفى. ١٩٧١م . قصيدة "صديقي المثابر جوزيف قرنق" . على الشّبكة (طولعت يوم ٢٠ مارس ٢٠٢١م) : رابط

English References and Sources
Ernest Dimnet. 1929. The Art of Thinking. London: J. Cape.
M. Jalal Hashim. 2019. To or not to be: Sudan at Crossroads: A Pan-African Perspective. Dar es Salam: Mkuki wa Nyota.

في منـهج التحليل الثقافي - الحلقة رقم ١

د. محمد جلال هاشم
١٣ يونيو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية
محمّد جلال أحمد هاشم
الخرطوم ـــ ٢٠٢٠م
الطّبعة الثّانية ــ منقحة ومزيدة
الإهداء
لثلاث نُجيماتٍ مضين في المحاق ولكن لا زِلْنَ يُرسلن لنا ضوءهنّ عبر السديم لألاءً شفيفا:
عبدالهادي الصّدّيق
دينق أجاك
بانكي فورستر بانكي

مقدّمة الطّبعة الثّانية
ما إن طُرحت الطّبعة الأولى من هذا الكتاب في أرفف المبيعات داخل السّودان بحلول منتصف شهر سبتمبر من عام ٢٠١٨م حتّى تسارعت وتائر الإقبال عليه فكادت أن تنفد أعدادُهـ من أرفف المكتبات وأرصفة الورّاقين من مجموعات "مفروش" التي تزيّن أرضيّات وأرصف شوارع المدن الكبرى داخل السّودان. متزامنا ومتساوقاً مع ذلك ، ظلّت الآراء والنّقديّات تترى على المؤلّف، شفاهةً وكتابةً ، بجانب بعض الحلقات التي عُقدت لمناقشة الكتاب. وعليه، كان لا بدّ لجميع هذا أن يتجلّى في طبعة جديدة، مزيدة ومنقّحة, وهو ما وفقّنا إليه المولى الكريم.
كما كان هناك دافع آخر لإنجاز هذه الطّبعة الثّانية، ألا وهو ضرورة مواكبة الأحداث المتسارعة التي أعقبت نشر الطّبعة الأولى وعلى رأسها ثورة ديسمبر ٢٠١٨م ـــ أبريل ٢٠١٩م المجيدة، هذا بالرّغم من أنّ موضوع الكتاب لا يعالج موضوعة هذه الثّورة المجيدة بصورة مباشرة، أللهمّ إلاّ ما جاء في معرض التّوقّعات في كتبنا التي سبقت. ففي هذا العصر، عصر العولمة والانتقال الآني واللحظي للمعلومة، انتشر خبر الكتاب، متجاوزاً

لحدود الوطن. وهكذا وجدنا أنفسنا نبذل من الجهد الكثير لتلبية مطالبات القرّاء الأصدقاء الذين ما فتئوا يراسلوننا مستفسرين عن كيفية الحصول على نسخ منه. وقد تكرّمت بنشر الطّبعة الثّانية للكتاب الدّار البيضاء للنشر والتوزيع بأمدرمان (الخرطوم)، والشكر موصول لأصحابها الغرّ الميامين.
من أولى الآراء التي لحظها النّقّاد والقرّاء هو طريقة عرض الأفكار في الكتاب. فقد جاءت دون أي تبويب أو فصول، هذا بالرّغم من قابليّتها لهذا الشيء بحكم أنّ الموضوعات التي يناقشها الكتاب تشي بهذا التصنيف. وكما ضرحنا في مقدّمة الطّبعة الأولى، لعبت محاورات ومناقشات الوسائط الاجتماعيّة الحديثة (مثل الفيسبوك Facebook والواتساب WhatsAppوغيرها) الدّور الأساسي في تشكيل هذا الكتاب. وعلى هذا رأينا أن نوردها كما ظهرت في شكلها الابتدائي في الوسائط، لكن بترتيب قائم على المحتويات، كما هو ملاحظ. ولكن، كان في رأي بعض من وافوني بنقدهم للكتاب أن يتم تحديد التناسق الموضوعي للمحتويات في فصول معلومة ومعنونة بحيث يكون من الميسور للقارئ أن يتعامل مع كلّ واحدة منها على حدة ـــ أكان ذلك اختياراً منه لفصل بعينه، أو كان ذلك إشارةً منه لثيمة بعينها وردت في الفصل الفلاني .. وهكذا.
وبالفعل، هذا ما قمنا به في هذه الطّبعة التي جاءت وهي أجود تحريراً، وأزيد معلومةً، وأكثر تنقيحاً. فهذه الطّبعة تتكوّن من مقدّمة وخاتمة، بينهما ستّة فصول، وتعقبُها جميعاً قائمة بثبت المراجع والمصادر. وكما يلاحظ القارئ، لم تكن هناك أيّ مشكلة في تحديد وتعليم الفصول السّتة. ليس هذا فحسب، بل حتّى أنّنا لم نجد أنفسنا في حاجة لإدخال تغيير ملحوظ في ترتيب المواضيع التي تناقشها العناوين الجانبيّة. فقد جاءت في أغلبها كما هي، لكنها محزومة تحت عنوان فصل بعينه.
وفي الحقيقة كنتُ قد عقدتُ العزم بمجرّد ظهور الطّبعة الأولى على إصدار طبعة ثانية مهما كلّف الأمر. فقد درجتُ منذ سنوات على أن أقوم بتنضيد كتبي على الكمبيوتر بنفسي مستخدماً في ذلك برنامج أدوبي إن.ديظاينAdobe InDesign ، وفق قالب template محدّد مسبقاً بما يعني أنّني بمجرّد الفراغ من أيّ كتاب، أكون في نفس الوقت قد فرغت من تصميمه أيضاً وفق نسق layout بعينه. ثمّ بعد ذلك أقوم بتصميم الغلاف بنفسي، مستعيناً بخبرة ابني كمال، ذلك باستخدام برنامج أدوبي فوتوشوب .Adobe PhotoShop في الطّبعة الأولى، رأيت أن يكون الحجم بمقاسA5 ، أي نصف مقاس الصفحة .A4 ولكن النّاشر رأى غير ذلك فتغيّر حجمه ومواصفات إنجاز الغلاف لأسباب فنّيّة. كلّ هذا شدّد من عزمي على إصدار طبعة ثانية مزيدة ومنقّحة من الكتاب، ثمّ بحجم A5 ليسهل تناوله وليكون كتاب جيب بالمعنى الفعلي.
محمّد جلال أحمد هاشم
الخرطوم ـــ ٥ مايو ٢٠٢٠م
مقدّمة الطّبعة الأولى
هذه مجموعة مفاكرات جرت في سياق نقاشات عفويّة تبودلت في وسائط التّواصل، الاجتماعي، على رأسها "قروبات الواتسابWhatsApp Group "، جاءت متفرقة، متناثرة، بل ومختصرة، مبتسرة بقدر ما تسمح به الرّدود من هذا النوع. وجميعُنا يعلم كيف خدمت قروبات الواتساب كمحفّز للكتابة المرتجلة. في هذا الصدد آليتُ على نفسي أن أكتب

ردودي كما لو كنتُ أعكف على كتابٍ ينتظره القارئ، متقيّداً في ذلك بكلّ إجراءات الكتابة الملتزمة، من ترقيم وتشكيل وخلافه. هناك العديد من الأسباب وقفت وراء هذا السلوك، أوّلها تعاملي الجاد مع الكتابة بصرف النظر عن السياق والموضوع. فالكتابةُ عندي هي الكتابة! سبب آخر هو انتهازي لهذه الفرص حيث تخدم كنقاط انطلاق لكتابات قادمة. وهي عادة درجتُ عليها، مستخدماً القلم والورق. ولهذا ظللتُ لسنوات طويلة أحمل دفتراً صغيراً وقلماً في جيبي.

لكم كنتُ أشقى، ولا أزال، عندما أجلس للكتابة، فإذا أمامي تصطفٌّ هذه الدّفاتر، صغيرها وكبيرها، وهي مفتوحة الصفحات. وبما أنّ خطي في الكتابة بدرجة من الرّداءة، وقد ينبهم عليّ ما كتبتُه بيدي وقلمي، فكثيراً ما كنتُ أعكف على الجملة والجملتين الوقت الكثير، الثّمين، محاولاً أن أستبين ما وراء السّطور الملتوية، عسى أن أنفذ إلى مختزن أفكاري. هذا بالإضافة إلى مشقّة الكتابة مرّتين، أوّلاً تنزيلاً على وريقات الدّفاتر، وثانياً بتنزيلها مرّة أخرى على الكمبيوتر. لهذا ما إن جاءت موجة الموبايلات الذّكيّة وإمكانات مطالعة الإيميلات والفيسبوك عبرها، بجانب الاستخدامات الأخرى، مثل لوحة المفاتيح keyboard بنفس الإمكانات المتاحة في الكمبيوتر، حتّى وجدتُ نفسي لا أتواني في استخدام الموبايل كمنصّة للكتابة الآنيّة، ريثما أعود إليها لاحقاً. وهكذا وجدتُ نفسي أعكف على هاتفي المحمول مطالعاً لقروبات الواتساب والفيسبوك واليوتيوب، مقلاًّ في المداخلات والمراجعات إلاّ أن تكون قد لمست وتراً في قلبي من حيث الموضوع قيد النّقاش. وعندها أقوم بالتعقيب أو المراجعة ثمّ المفاكرة بعموم وأنا أبيّت النّيّة بمجرّد الفراغ من كتابتي التي تبدو كما لو كانت عابرة على تحويلها، مشفوعةً مع ما خطّه الآخرون، إلى إيميلي ريثما أقوم لاحقاً بتحويلها إلى الملفّ المناسب بحسب الموضوع. وهكذا وجدتُ نفسي سعيداً بترصّد شوارد أفكاري بتنزيلها على الكتابة من ناحية، ثمّ بتنضيدها على لوحة المفاتيح بحيث لا أحتاج إلى إعادة كتابتها كما كنتُ أفعل ـــ ولا أزال أفعل أحياناً.

وبعد، أهدي هذه المفاكرات إلى جميع الذين تداخلتُ معهم في الفيسبوك أو الواتساب أو عبر الرسائل القصيرةsms ، بالأخصّ أولئك الذي ساعدوني وأمدّوني بالمواد ذات الصّلة والمراجع، فضلاً عن مراجعة ما كتبتُه، بل تصحيحاً وتسديداً، معتذراً للجميع عن انتهازيّتي في اغتنام سوانح تلك الفرص لا من باب "الدّردشةchat "، فحسب، بل أيضاً اصطياداً للكتابة إذ عزّت الكتابةُ عن الصّيد واستعصت علينا في خضمِ طاحونة الحياة التي نعيشها في سودان ما قبل انهيار مؤسّسة الدّولة. كما أهدي هذا الكُتيّب لجميع الذين تداخلوا، إن سلباً أو إيجاباً، في النّقاشات النّاشبة حول منهج التّحليل الثّقافي، ما له وما عليه. فلولا جميع هذه المراجعات، هجوماً ودفاعاً، لما كان هذا السّفر الصّغير. وإن كان لي أن أنصح، فذلك بأن نتّفق مع الفكر أو نختلف معه بدرجاتٍ، تزيد أو تنقص، لا أن نؤمن أو نكفر به. فالفكرُ، طالما كان فكراً، لا يُدحض بل يُناقش؛ وإن لم يكن فكراً، فلا يستحقّ أن يُناقش.

محمّد جلال أحمد هاشم

الخرطوم ـــ ١١ يوليو ٢٠١٨م

في منهج التحليل الثقافي - الحلقة ٢

د. محمد جلال هاشم
١٩ يونيو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة، الدّولة، الدّيموقراطيّة، الاستقلاليّة، الأيديولوجيا، والآفروعمومية
محمّد جلال أحمد هاشم
الخرطوم ـــ ٢٠٢٠م
الطّبعة الثّانية ــ منقحة ومزيدة
الإهداء
لثلاث نُجيماتٍ مضين في المحاق ولكن لا زِلْنَ يُرسلن لنا ضوءهنّ عبر السديم لألاءً شفيفا:
عبد الهادي الصّدّيق
دينق أجاك
بانكي فورستر بانكي

الفصل الأوّل
التّحليل الثّقافي: الثّقافة والدّولة، الشّعب والعنصريّة
ما هي الثّقافة؟
شأنُها في ذلك كشأن جميع المفاهيم الفلسفيّة الاجتماعية، للثّقافة عدّة تعريفات إلاّ أنّها كلّها تدور حول التّعريف الذي اجترحه إدوارد بيرنيت تايلور Edward Burnett Tylor في عام ١٨٧١م (تايلور، ١٩٢٠م)، ذلك عندما قال: "الثّقافة، أو الحضارة، بتناولها في معناها الإثنوقرافي الواسع، هي ذلك الكلّ المركّب الذي يشمل المعرفة، المعتقد، الفنّ، الأخلاق، القانون، التقاليد، وأيّ قدرات أو عادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع ما". وبالرّغم من أنّ تعريفه هذا جاء في إطار دراساته لما أسماها بثقافات المجتمعات البدائيّة، وخلوصه إلى أنّ المجتمعات محكومة في تطوّرها بالمرور عبر ثلاث مراحل، الأولى هي مرحلة الوحشيّةsavagery ، والثّانية هي مرحلة البربريّةbarbarism ، والثّالثة هي مرحلة الحضارةcivilization ، استناداً على التّطوّر المادّي، وهي أمور تجاوزتها الأنثربولوجيا الحديثة حيث تُقاس الحضارة بدرجة استخدام اللغة والإقناع والتّوافق بديلاً عن

القوّة المادّيّة القسريّة physical and material force انظر ستيف كيتون، ١٩٨٧م)، إلاّ أنّ نصاعة التّعريف الذي قدّمه تايلور لا يزال طريّاً، طازَجاً، قابلاً للاستخدام. وعلينا ملاحظة ربطه للثّقافة بالحضارة.
وهنا لنا وقفة! ما الذي يجعلنا نعود القهقرى إلى أكثر من ١٥٠ عاماً لنسترجع تعريفاً للثّقافة تمّ صكُّه في بدايات الدّراسات الثّقافيّة كمساق علمي؟ هناك عدّة أسباب لهذا، منها ما ذكرناه بخصوص خصب التّعريفات التي قدّمها تيلور. بجانب ذلك لأنّنا نُعامل هنا قضايا فشل المجتمع السّوداني في تحقيق الحداثة إلى الآن حيث يعيش في عصر ما بعد الحداثة, فهذه الوضعيّة تربطنا بفترة الـ ١٥٠ عاماً هذا، بل وتزيد لتعود بنا إلى ما قبل ذلك. ثمّ هناك المراجعات الهامّة التي قام بها روبيرت ووشنو Robert Wuthnow وآخرون etal) 1984) بخصوص الدّراسات الثّقافيّة وكيف أنّ مناهج ونظريّات دراسات الحداثة حيث مالت إلى النّزعات الإمبيريقيّة Empirical للثّقافة، متأثّرة في ذلك بتيّار الوضعيّة Positivismالذي ساد من مرحلة ما قبل الحرب العالميّة الأولى إلى ما بعد الحرب العالميّة الثّانية.
كان تايلور أوّل من حدّد بأنّ الثّقافة تُكتسب ويتمّ تعلّمُها، خلافاً لما كان يقول به العلماء وقتها من أنّها ذات خصائص بيولوجيّة. وقد جاءت قولتُه هذه بمثابة ثورة في ذلك العصر الذي سادت فيه الأيديولوجيّات العنصريّة والنّظريّات الاجتماعيّة التّطوّريّة Social Evolutionismالتي قام عليها الاستعمار وتمّ تبريرهـ عبرها. وقد شمل تعريفُه هذا السّلوك والقدرات الذّهنيّة (الفكر)، بمثلما شملت السّلوك العملي والأفعال . فكما يتمّ تعلّم الثّقافة، يتمّ مشاركتها مع الآخرين، وهذا هو مناط خصيصتها الاجتماعيّة كونها تتولّد في، وداخل، المجموعات الإنسانيّة، لا عبر الفرد. إلاّ أنّ أعظم ما جاء في تعريفه ذلك هو كلّيّة الثّقافة وتكاملها فيما بين مكوّناتها، بمعنى استحالة تجزئتها إلاّ نظريّاً، لا عمليّاً ، وإلا فقدت اختصاصها كثقافة. ويعني هذا تراوح الثّقافة ما بين النّظر thoughts (الفكر والفنّArt ، أي الإبداع والاختراع) كمركّب في حدّ ذاته وبين العمل actions (التّطبيق، أي حكم الحالة) بوصفه مركّباً في حدّ ذاته أيضاً، وبهذا كانت لدينا الثّقافة غير المادّيّة في جانب، والثّقافة المادّيّة في الجانب الآخر. وهذا هو مناط وصف الثّقافة بالجدليّة.
لقد انطلق منهج التّحليل الثّقافي من تعريف تايلور للثّقافة ومن ثمّ قام بتوسيع ماعونها. من ذلك إعادة قراءة الثّقافة على أنّها جدليّة ومتعدّدة الأقطاب، ليس فقط ثنائيّة تقوم على الأطروحة Thesis تقابلُها الأنقوضةAntithesis ، لتخلصا في صراعهما الجدليّ إلى الأجموعة .Synthesis وفي تعدّديتها الاستقطابيّة هذه تستمدّ الثّقافة ديناميكيّتها من خصائصها المتحوّلة والمتطوّرة باستمرار التي يمكن تشبيهها بالنّواة في الذّرّة وتعدد مساراتها في شكل تحوّلات مستمرّة. كما جاءت قراءة الثّقافة على أنّها مصدر توليد السّلطة والفضاء الذي تدور حوله وفيه السّلطة بوصفها وعياً فرديّاً وجمعيّاً.
من الجوانب الجدليّة في الثّقافة Cultural Dialectics تراوحُها ما بين الحتميّة Cultural Determinismفي جانب وبين النّسبيّة Cultural Relativism في الجانب الآخر.
فالثّقافة تنحو في جانبٍ منها لتشكيل السّلوك على شاكلةٍ بعينها، بينما اختلاف الثّقافات والأشخاص يجعل من هذا التّشكيل أمراً نسبيّاً، لا حتميّاً. في سعيها لتحقيق حتميّتها تقوم الثّقافة بابتناء ما نسمّيه بالقوالب السّلوكيّة (باشتمالها لكلا الفكر والعملParadigms (، وهو

ما يجعل الأشخاص الذين يشتركون في نفس الثّقافة ينحون للتصرّف بطريقة معيّنة بما يسمح بالتّنبّؤ بذلك السّلوك وبما يمكن أن يُفضي إلى تشكيل بذرة الانتماء والوعي بالذّاتيّة. وفي المقابل، تعمل الثّقافة على تحقيق نسبيّتها بما يحفظ إنسانيّة الأشخاص المنتمين إليها بتوكيد تفرّد كلّ واحد منهم بخصائص وصفات تخصّه لوحده. ويتمّ هذا بتحقيق الفرد لاستقلاليّته عن تلك القوالب السّلوكيّة من حيث تجاوزه للقيم التي أدّت إلى تشكّلها أوّل مرّة، منطلقاً في براح ممارستها تعبيراً عن قيم جديدة وحادثة. وهكذا تعيش الثّقافة جدليّتها وتظلّ تعمل بوصفها كائناً حيّاً كونها ناتجاً عن، وانعكاساً لحياة البشر.

وهي بوصفها هذا، عادةً ما تكون الثّقافة عُرضة للعديد من الأدواء والأمراض، وأخطرُها هي الأيديولوجيا التي تعمل ضدّ الثّقافة وتنحو لتزييف الواقع وقتل الثّقافة في خاتمة مطافها إذا كُتب لها النّجاح. ومدخل الأيديولوجيا لتفعل فعلَها هذا هو تجميد وتخشيب القوالب السّلوكيّة وتحويلها إلى شروط حتميّة للانتماء للمجموعة، بدونها يفقد المرء أحقّيّة وشرف ذلك الانتماء. وهذا هو جوهر صراع الثّقافة ضدّ الأيديولوجيا؛ ما بين القوالب السّلوكيّة الثّقافية في جانب، والقوالب السّلوكيّة الأيديولوجيّة في الجانب الآخر.

ما هو الوعي الثّقافي؟

الثّقافة في منهج التّحليل الثّقافي هي جماع وعي ثلاثي الأضلاع يتكوّن ضلعُه الأوّل في رأسه الأعلى من "الفرد" لينزل في قاعدته إلى رأس ضلعه الثّاني وهو "الجماعة"، بينما رأس الضّلع الثّالث هو "الفعل". وهذه العناصر الثّلاثة هي التي تعطينا المجتمع. ويتطوّر الوعي من الفرد إلى الجماعة لينتقل بالعكس في عمليّة تماهٍ فيها يسعى الفرد لتحقيق ذاتيّته واستقلاليّته مقاوماً روح القطيع، دافعاً ذلك بالفعل الذي يتضمّن بدوره التّفاعل مع البيئة المحيطة التي تستند على قاعدة صلبة هي الأرض التي يدور فوقها كلّ هذا الصّراع.

ويتحرّك هذا الوعي ويتشكّل في زمن دائري، ثلاثي الأبعاد يتكوّن من "الماضي"، وهو ذاكرة الثّقافة وفكرها، و"الحاضر"، وهو حياةُ الثّقافة الآنيّة وتفكيرها ومناط الفعل، ثمّ من "المستقبل"، وهو أشواق الثّقافة وأحلامُها وتخطيطها. وجماعُ هذا الزّمن الدّائري هو ما نسمّيه "التّاريخ" (انظر الشّكل أعلاه). والصّراع بين عناصر الثّقافة وأبعادها الزّمنيّة هو صراع جدليّ في معنى أنّه صراع صحّي ومعافى من المفترض أن يُفضي إلى تطورّ الثّقافة والمجتمع الذي تُعتمل فيه الثّقافة. هذا ما لم تُصب هذه الثّقافة بفيروس الأيديولوجيا (حسبما أشرنا له أعلاه وما سنفصّل فيه أكثر أدناهـ) .

الثّقافة بهذا الشّكل ليست جامدة، بل هي في حركة ديناميكيّة دائبة. فالثّقافة لا تفقد حركتها الدّيناميكيّة إلاّ عندما يتمّ تخزين أجناسها العديدة في أضابير الكتب. أمّا في الحياة اليوميّة، فالثّقافة تتحرّك دائماً بطريقة ديناميكيّة وجدليّة. وهي إذ تفعل هذا، إنّما تفعلُه في إطار التّاريخ الذي هو بدوره في حركة دائبة قمنا بتصويرها هنا كما لو كانت تسير في اتّجاه عقارب السّاعة، أي من اليسار إلى اليمين. ويعني هذا أنّ الزّمن يتحرّك من الحاضر إلى المستقبل، مخلّفاً وراءه الماضي.

ومن أهمّ ما أضافه منهج التّحليل الثّقافي لمفهوم الثّقافة، بجانب ما ذكرناه أعلاه، هو نسبيّتُها، كونها تتراوح ما بين الفروقات الشّخصيّة من فرد إلى آخر في جانب، ثمّ النّزوع نحو التّماهي والحتميّة من قبل الجماعة في الجانب الآخر. هذا بجانب ما أضافه منهج التّحليل الثّقافي، مع تأمينه على جدليّة الثّقافة، من حيث خلوصه إلى تعدّديّة الأقطاب الجدليّة دون

انحباسها في أبعادها الثّلاثيّة الأحاديّة التّقليديّة (أطروحة Thesis ، أنقوضة Antithesis ، وأُجموعة .(Synthesis فما يكون أطروحةً في جانب ، قد يكون أنقوضةً في جانب آخر ؛ والأجموعة التي تتشكّل الآن ، قد تصبح لتوّها أطروحةً أو أنقوضةً في مواجهة أقطاب أخرى .. وهكذا دواليك.

في منهج التحليل الثقافي - الحلقة ٣

د. محمد جلال هاشم
٢٧ يونيو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

ما هي الدّولة الوطنيّة؟

ما نعنيه بالدّولة الوطنيّة Nation Statehood هو الدّولة ذات السّيادة على رقعة من الأرض متعارف عليها وبموجب ذلك لا يجوز لأيّ قوّة خارج حدود هذه السّيادة التّدخّل. أي شكل الدولة التي تطوّرت بدءاً ولاحقاً من اتّفاقيّات صلح وسلام ويستفاليا Peace Treaties of Westphalia التي وُقّعت في أوروبّا في عام ١٦٤٨م في مقاطعة ويستفاليا التي أنهت

حرب الثّلاثين عاماً (١٦١٨م - ١٦٤٨م) التي دارت رحاها داخل أراضي ألمانيا بين مختلف القوى المتصارعة ضمن الإمبراطوريّة الرّومانيّة ، ثمّ حرب الثّمانين عاماً (١٥٦٨م ــ ١٦٤٨م) بين إسبانيا وجمهوريّة الأراضي المنخفضة (هولندا لاحقاً) فكان أن أدت إلى ما يُعرف بالدّولة الوطنيّة ذات السّيادة على رقعة جغرافية بعينها. إنّ أعظم ما ميّزت الدولة الوطنية ، بجانب السيادة والحدود السياسية، حقيقة أن الشعب أصبح هو مصدر السلطات وأنها عَلمانية من حيث بنيتها. فقبل ذلك كانت السّيادة هي سيادة العاهل Sovereign Monarch، بينما جميع من يعيشون تحت كنف العاهل هم الرعايا .Subjects وفي الحقيقة لم تتبلور الدّولة الوطنية بمجرد التوقيع على اتفاقية ويستفاليا، بل مرّت بمخاض طويل امتدّ لما يزيد على القرنين من توقيع تلك الاتفاقية (لمزيد من التفصيل والقراءات، يرجى مراجعة: ديفيد هيلد، ١٩٨٣م) . ويعني هذا أنّه في الدّولة (الوطنيّة تحديداً) لا يتمّ تداول السّلطة فيها بموجب أيّ ادّعاء سماوي طالما أنّ الذي يتسنّم المنصب الرّئاسي أو الملكي أو البرلماني يستمدّ سلطته من سلطة الشّعب ممثّلة في مفهوم المواطنة. وعَلمانية الدولة بهذا الفهم ليست مذهباً فكريّاً أو موقفاً فلسفيّاً يمكن للفرد أن يتبنّاه أو أن يعارضه؛ فهي حكم ضرورة طالما كنّا نعيش في كنف الدّولة الوطنية. بتدشين مفهوم المواطنة والسّيادة وفق الفهم الحديث للدّولة الوطنية المستقلّة، كُتبت مرحلة جديدة في تاريخ تطوّر مؤسّسة الدّولة. فقد انتهى في أوروبّا إلى غير رجعة الفهم القائل بالحقّ الإلهي في الحكم ليحلّ محلّه الحقّ الدّنيوي في الحكم ممثّلاً في حقّ الشّعب الذي يعيش ضمن حدود دولة ذات سيادة في أن يحكم نفسه، أو أن يُحكم وفق نظام يقبل من حيث المبدأ بهذا الحقّ وقد يعمل على تحقيقه عبر العديد من وسائل التّمثيل النّيابي. على هذا يمكن أن نخلص إلى تعريف إجرائي للدّولة الوطنيّة يخدم أغراض هذا البحث على النّحو التّالي: "الدّولة الوطنيّة هي دولة مغلقة Closed State، بمعنى أنّها غير متاحة حقوقيّاً إلاّ لمواطنيها. تقوم الدّولة الوطنيّة على رقعة جغرافيّة يعيش عليها شعب يتمتّع بالسّيادة على أمر نفسه وعلى أمر رقعته الجغرافيّة. بجانب هذا تقوم الدّولة الوطنيّة على حكومة مركزيّة تستمدّ سلطاتها من تركيز سيادة هذا الشّعب عبر تركيز إرادته العامّة بأيّ شكل من أشكال التّمثيل بما يضمن له القدر الكافي من الحرّيّة التي تمكّنه من الخلق والابتكار في سبيل الارتقاء بمستوى معيشته بما من شأنه أن يعود على الدّولة (ممثّلةً في الحكومة كممثّلة للشّعب) بالثّروة والغنى المتحصّلة من الضّرائب التي يدفعها القادرون من فئات الشّعب، فضلاً عن أيّ أنشطة اقتصاديّة قد تملكها الدّولة، كلّ هذا بما من شأنه أن يعود بالخير والرّفاهيّة للدّولة ممثّلةً في الحكومة المركزيّة التي تمثّل الشّعب، الأمر الذي من شأنه أن يجعل هذه الدّولة قويّة ومنيعة بجيشها وحكومتها وشعبها، يخشاها الآخرون، دولاً فرديّةً كانوا أم تحالفات دول. وتكون الحقوق في هذه الدّولة قائمة على المواطنة دونما تمييز على أساس السلالة أو المعتقد أو النّوع، وبدون أيّ مجال لما يُعرف بالحقِّ الإلهي الذي كان الملوك فيما قبل يزعمونه أو على ما يُعرف بحقّ العرق النّبيل الذي قد يزعمه البعض."

أوّل الملاحظات على هذا التّعريف، مشفوعاً بالاستعراض أعلاه، أنّ مؤسّسة الدّولة الوطنيّة بهيكليّتها هذه عَلمانيّة من ناحية بنيويّة .structurally secular الملاحظة الثّانية هي مفهوم المواطنة باعتبار أن المواطنين هم مصدر السلطات؛ الملاحظة الثالثة هي الاستقلاليّة المرتبط بمفهوم السّيادة بمعنى أن تركيز الإرادة العامة للمواطنين ينبغي أن يتجلّى في

استقلالية الدولة وعدم خضوعها لأي قوة خارجها. فمن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك سيادة حقيقيّة في ظلّ غياب الاستقلاليّة. فإذا كانت السّيادة هي جماع تركيز القوّة المادّيّة للشّعب، فإنّ الاستقلاليّة هي بدورها جماع تركيز الإرادة العامّة للشّعب. والإرادة العامّة للشّعب فيها الجانب غير المادّي. الملاحظة الثّالثة هي أنّ الاستقلاليّة ذات ارتباط عضوي بمفهوم الدّولة الوطنيّة بما يجعلها كينونة Entity قائمة بذاتها في مواجهة الدّول الوطنيّة الأخرى. ويعني هذا أوّل ما يعني تبلور الحسّ الوطني (الوطنيّة)Patriotism ، أو ما عرّفه فلاسفة الدّولة الوطنيّة (انظر أدناهـ) بمفهوم "روح الأمة.Spirit of the Nation "
وهذا يستدعي الكثير من إعادة النّظر في حالات الدّولة الوطنيّة لما بعد الاستعمار، أي النّاجمة عنه. فقد استقبلت في غالبها الأعمّ استقلالها بوصفها، افتراضيّاً، دولاً وطنيّة من النّاحية النّظريّة، بينما عمليّاً تقاصر أداؤها عن أن يثبت هذا في غالب الأحوال. فقد نالت استقلالها الاسمي والاعتراف الاسمي أيضاً بسيادتها على رقعة من الأرض معروفة، كلّ هذا دون أن تبلغ مرحلة تبلور الحسّ الوطني وبلوغها مرحلة "الأمّة"، ولا تزال تراوح مكانها. وقد دفعت هذه الدّول، ولا تزال تدفع، ثمناً غالياً بسبب هذا. هذا دون أن نقلّ من دور الاستعمار الحديث Neocolonialism الذي لعب، ولا يزال يلهب، دوراً كبيراً في تعويق نموّ هذه الدّول التي خرجت من تجربة الاستعمار.

ما هو الشعب وما علاقة المصطلح بمؤسّسة الدّولة؟

كلمة "الشعب" هي مصطلح مركب عالي التعقيد، إذ لا ينحصر في معناه في المجموعة من الناس، وإلا فقد صفة التركيب والتعقيد. الجدير بالذّكر أنّ مفهوم الشّعب يعتبر ظاهرة من ظواهر الدّولة الوطنية. فقبلها لم تكن هناك شعوب، بل رعايا. ويرتبط مفهوم "الشعب" ارتباطاً وثيقاً بعمليّة تداول السّلطة داخل الدّولة. وعليه، المجموعة من الناس لا تصبح شعباً ـــ في عصرنا هذا وفق ما تمخض عن اتفاقية ويستفاليا ـــ إلاّ إذا تمّ تدوير للسّلطة ما بين المستوى القاعدي من جهة، والمستوى السّياسي من الجهة الأخرى في سياق ثقافي محدود برقعة جغرافية هي الدّولة الوطنية بموجب تعريفنا لها أعلاه. وهذا بدوره لا يحدث إذا لم تقم المجموعة المعنية من الناس ببلورة إحساس انتماء بعضها لبعض. وهذا يمكن أن يحدث عبر عدة آليات، منها الآلية البسيطة، وهي شبكة القرابة ووحدة اللغة ووحدة المعتقد، بحيث يتم إسقاط كل هذا الوعي على رقعة من الأرض. أما الآلية المركبة، فهي أكثر إنسانيةً وأعلى كعباً في مضمار الحضارة، إذ تبدأ بالحق الإنساني في الحياة والرفاهية والعدل والسلام، لتنتقل إلى محدودية الجغرافيا من حيث انحصار مجموعة الناس المعنية في رقعة بعينها بما يعني أن يبذلوا قصارى جهدهم لتدبير طريقة للعيش المشترك بما يدفع بهم جميعا للنماء وتحقيق الرفاهية والعيش في سلام وتحت درجة من العدل النسبي الكافي. وهذا ما يجعلهم يشعرون بالانتماء لبعضهم البعض برغم الاختلافات الإثنية واللغوية والمعتقدية الناشبة بينهم.
يقوم النموذج الأول (الآلية البسيطة) على منظور بوتقة الانصهار، بينما يقوم النموذج الثاني (الآلية المركّبة) على منظور الوحدة في التنوع. وهناك علاقة جدلية بين المنظورين تدفع الأول كيما يستقل مفهوم الهوية فيه عن السلالة (شبكة القرابة) واللغة والمعتقد لينفتح نحو أبعاد أكثر إنسانيةً فيحقق الفرد ذاته عبر استقلاله عن كل ذلك بإعلاء قيمة الانتماء عبر إسقاطها على الجغرافيا بدلاً عن السلالة. وفي الجانب الآخر تعمل ميكانيزمات الهوية

لتحقيق درجة أعلى من محدودية الجغرافيا لتنفتح الهوية المركبة نحو الهويات الصغرى التي لا تزال معلّقة على السلالة واللغة والمعتقد. ويكون جماع هذا تفاعل هويّاتي إيجابي جدلي الطابع يجعل الناس جميعاً يشعرون بانتمائهم لبعضهم البعض برغم وجود الاختلافات. فالانتماء لبعضهم البعض غير مشروط بإزالة الاختلافات والفوارق، وإلا كان ذلك بوتقة الانصهار. بهذا تكتمل دائرة ممارسة السلطة في هذه المجموعة من الناس، وبهذا يتحولون من مجرد "ناس" إلى شعب.

وفي الحقيقة لا يوجد شعب لا تُعتمل في داخله هذه العمليّة الجدليّة التي يقع عليها مناط تطوّر الشّعب وقدرته على تجويد ممارسة السّلطة بما يعود للجميع بالخير والرفاهية والعدل ثم السلام، ثم يعود بما هو أسمى وأعلى من ذلك ألا وهو الجمال. ولكن أخطر تطوّرين يحدثان في سياق هذه العملية هي، أولا، إنتاج الصفوة التي يقع عليها مناط قيادة المجتمع عبر تحقيق أكبر قدر من الاستقلالية بها يتمكن المجتمع من تحقيق أصالته ومعاصرته بما يعني اتساع دائرة الوعي بالذات وبالآخر، ثم بالبيئة. أما المنتج الثاني الخطير، فهو الأيديولوجيا التي تعمل عكس الاستقلالية كونها تعمل على تزييف الواقع وخلق وهم بأفضلية قطاع على الآخر، وسلالة على الأخرى، ثم معتقد على الآخر. وأقوى سلاح تستخدمه الأيديولوجيا هي التنميطstereotyping ، بما يحول دون تبنّي رؤية نقديّة تجاه الواقع، ذلك بأن تصبح هناك رؤى ومفاهيم يأخذها الناس على أنها أمر مسلّم به، بينما هي غير ذلك كونها أمراً مسلّما به من غير أي نظرة نقدية فاحصة. وهذا هو مدخل الأيديولوجيا لتزييف الوعي بتزييف الواقع. ولهذا قلنا، ونقول مرّة أخرى، إنّ الثّقافة تولد الذّكاء، كونها دائماً منفتحة ومتفاعلة وديناميكيّة، ثمّ لأنّها نسبيّة الأحكام، وبهذا يكون في مقدورها تجاوز أيّ مفهومٍ بالٍ للانتقال منه بسلاسة إلى المفاهيم الجديدة. هذا بينما الأيديولوجيا تقف على النّقيض من ذلك، كونها منغلقة وغير متفاعلة، خطّيّة غير ديناميكيّة، ثمّ لأنّها إطلاقيّة في أحكامها، ولهذا تولّد الغباء، ما نسمّيه بالغباء الأيديولوجي. وهنا ينبغي أن نُمايز بين عمليّتين ترتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، بالرّغم من تناقضهما. العمليّة الأولى هي حقيقة أنّ الشّعب ينحو إلى التّعامل بالثّقافة وعبر الثّقافة، طالما كان يعيش في كنفها، هذا بينما تنحو الدّولة، عبر النّخب، إلى التّعامل بالأيديولوجيا، الأمر الذي يفضي إلى اغتراب الدّولة عن الشّعب وعن ثقافته. وهذا ما يستدعي الدّيموقراطيّة كآليّة لتصحيح الأوضاع من جانب، بمثلما يقف كمبرّر للحكم الدّيكتاتوري لوقف عمليّة التّغير والإصحاح من الجانب الآخر.

في منهج التحليل الثقافي - الحلقة ٤

د. محمد جلال هاشم
٤ يوليو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة، الدّولة، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة، الأيديولوجيا، والآفروعمومية

الدّولة الوطنيّة وسؤال الهويّة
هناك رأي طاغ بين قطاع كبير من مثقّفي ومتعلّمي الكثير من دول العالم الثّالث (السّودان على وجه الخصوص) التي تعاني من إشكالات الهويّة يرى أنّ سؤال الهويّة لا يعدو كونه سؤالاً انصرافيّاً يعكس فقدان من يرفعونه لأيّ بوصلة فكرية. فهو، بحسب رأيهم، سؤال يعكس حالة التّوهان التي يعانون منها. وفي الحقيقة ينهض سؤال الهويّة ويفرض نفسه بين الشّعوب التي تتأرجح ما بين هويّتين أو أكثر. ويعتبر السّودان، بشقّيه الشّمالي والجنوبي، من أكثر الدّول تأرجحاً وتجاذباً من بين العروبة من جانب والأفريقانيّة من الجانب الآخر. وكم هي المرّات التي ناقشنا فيها حالة التأرجح هذه بموجب نظريّة مركز الهويّة وهامشها من جانب وآخرها من الجانب الآخر. فمن يعترف بهم مركز الهويّة ويتّفق معهم في هذا الآخر اللامنتي لهذه الهويّة، لا يعانون من أيّ مشكلة في هويّتهم. أمّا من يدّعي الانتماء لهويّة بعينها دون أن يعترف له بذلك مركز هذه الهويّة باتّفاقٍ مع آخر الهويّة (الآخر الذي لا ينتمي بالمرة للهويّة المعنيّة)، سوف يجد نفسه لا محالة يعاني من أزمة هويّة قد تخفّ وقد تشتدّ حسب حالته، وربّما تشتطّ (كما هي حالة السّودانيّين). ومن يتوه عن هويّته سوف يكون كالمنبتّ لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع.
ممّا يؤسف له أنّ من يدّعون بانصرافيّة سؤال الهويّة، يذهبون ذلك المذهب بهديٍ ضالّ يُحيلونه لوضعيّة الدّولة الوطنيّة التي برزت للوجود في الغرب الأوروبّي. وهم إذ يفعلون هذا، ينكفئون على ما يشاهدونه دون الغوص عميقاً في مراحل تطوّر الدّولة الوطنيّة في أوروبّا. فالحاضر هو ابن الماضي وصنيعتُه. ومن ينكفئ على الحاضر دون الماضي، فات عليه استكناه سرّ تحوّل خواصّ الأشياء. ومثلُ هذا لا يعجز فقط عن استكناه أصل الأشياء، بل يفوت عليه فهم الحاضر نفسه. وبالتّالي سيعجزُ لا محالة عن تصوّر المستقبل. فالدّولة الوطنيّة نشأت في مبتدأ أمرها بدافع تكريس الهويّة الوطنيّة حسبما سنرى. أدناه سوف

نستعرض مراحل تطوّر الوعي الوطني في الدّولة الوطنيّة الأوروبّيّة باعتبار أنّ ذلك الوعي الوطني كان ولا يزال حجر الرّحى في الهويّة الوطنيّة التي تعطينا مفهوم الأمّة.
الدولة الوطنية ومفهوم الأمة
فكرة "الأمّة" هي جوهر الهويّة. وقد شغلت فكرة "الأمّة" وكيفيّة تشكّلها وشروط ذلك التّشكّل فكر العديد من الفلاسفة الغربيّين، ذلك منذ بروز مؤسّسة الدّولة الوطنيّة في عام ١٦٤٨م. أدناه سوف نستعرض آراء بعضهم، بادئين بمونتيسكيو (١٦٨٩ ــ ١٧٧٥) ثمّ نشفع ذلك بمراجعات لكلٍّ من روسو (١٧١٢ ــ ١٧٧٨)، وهيغل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١)، مشيرين لبادي تأثّرهما بمونتيسكيو حيث يتبنّيان نظريّة روح الأمّة وينطلقان منها فيطوّرانها. ونلفت النّظر هنا إلى أنّ ما يسمّونه روح الأمّة ينبغي بالضّرورة في حال تشكّله وتبلوره أن يفضي إلى حالة من التّوافقيّة الوطنيّة، أو قل "المصلحة الوطنيّة" التي تشكّل خطّاً أحمر لجميع الفئات المتصارعة، لا يجوز لأحدها أن يتخطّاه في صراعه ضدّ الآخرين وإلاّ تهدّدت الدّولة وضاع الوطن.
لقد أولينا في جميع كتاباتنا موضوع الهويّة الاهتمام الذي يستحقّه. فالشّعب الذي لا يعرف هويّته أو يتأرجح في ميزانها، لن تقوم له قائمة في مجال النّهضة. في هذا الخصوص، نحمد لأستاذنا بركات موسى الحوّاتي (٢٠١٠) اهتمامه بهويّة الأمّة وإدراكه التّام بأنّ بذرة هذه الهويّة هي الذّاتيّة السّودانيّة. وهو ذات المصطلح الذي عالجناه في كتابات منهج التّحليل الثّقافي. وقد كشف الحوّاتي عن ذكائه الفكري عندما لم تفته الإشارة لكتابات الفلاسفة الغربيّين عن مسألة الأمّة والهويّة.
يتحدّث مونتيسكيو Charles de Secondat Baron de Montesquieu في كتابه (روح القوانين، ١٩١٤ ــ أول طبعة ظهرت عام ١٧٤٨) عمّا يسمّيه بروح الأمة، أو "الروح العامة" التي تكمن في الإرث الديني وأحكام القانون وتجارب الأمة ومخزونها الثقافي.
وتبرز روح الأمّة بوصفها ناتج وعي جمعي يتحوّل بدوره إلى مسبّب فردي للأفعال والانفعالات لدرجة التّحكّم في السّلوك الفردي والجمعي جانباً عن مؤسّسة الحكومة. في هذا يذهب مونتيسكيو إلى أنّ كل المجتمعات التي تشكّل وحدةً تفكيريّة، تشكّل تبعاً لذلك شخصيّة عامة .Common Character تتبنّى هذه الرّوح العامة طريقةً في التّفكير نتجت عن سلسلة لامتناهية من المسبّبات causes التي تتوالد وتتزايد ثمّ تندغم في بعضها من قرنٍ إلى آخر. فبمجرّد أن يتمّ إرسال هذه النّغمة واستقبالها، تبدأ لوحدها في التّحكّم، وكلّ ما يمكن أن يقوم به، أو يتخيّله العاهل، أو القضاةُ، أو الناس، أكان يتعارض أو يتبع هذه النّغمة، سوف يكون مرتبطاً بها، وستكون لها السّيطرة إلى أن يتمّ تدميرها. وهنا يتمّ بصورة عامة تقاسم روح الانصياع. ولهذا يكون في مقدور الحكّام أن يستغنوا عن القدرات. فهذه الروح تحكم بالنّيابة عنهم، وسيجدوا أنفسَهم ينجحون دائماً بصرف النّظر أكان ما يفعلونه شرّاً أم خيراً، أم أفعالاً توجب المساءلة (انظر سبيكتر سيلينSpector Céline ، 2013).
بهذا يذهب مونتيسكيو إلى أنّه توجد في كلّ أمّة تشكّلت بحيث يمكن التّعرف عليها شخصيّة عامةCommon Character ، يعود لها فضل تشكيل شخصيّة الفرد بدرجة أو أخرى.
وينجم هذا عبر تفاعل عاملين أساسيّين: الأسباب الطّبيعيّة Physical Causes التي تأخذ من المناخ وغيره، ثمّ هناك الأسباب الأخلاقيّة Moral Causes التي تشمل القوانين، الدّين، والقيم، والأخلاق. ويوضّح مونتيسكيو كيف أن الصّراع والتّفاعل بين هذه المسبّبات الطّبيعيّة

والأخلاقيّة لا يمكن اختزاله في أي شكل من أشكال الحتميّة. فهي في حالة تنافس وتضاد، ثم دعم لبعضها البعض بحيث يخدم كل واحدٍ منها كمناوب للآخر. ويعكس هذا عمق العلاقات الجدليّة التي تحكم الهويّة بوصفها النّاتج الكلّي للصّراع الثّقافي. هنا يتجلّى التّوظيف السّياسي للشّخصيّة العامّة للشّعب. ذلك لأنّ من يمارسون السّلطة عادةً ما لا يتوقّفون عند حدٍّ إلى أن يواجهوا النّهاية (المرجع السّابق).
يدافع مونتيسكيو في كتابه روح القوانين عن ضرورة استبدال فكرة تعدّديّة الأمّة heterogeneity and complexity of the nationوتعقيداتها بفكرة انسجاميّة ووحدة الشّعب homogeneous and unified notion of the people (المرجع نفسه). وهذا ما نختلف فيه معه بالرّغم من تفهّمنا للعوامل التي حدت به إلى أن ينحو هذا المذهب. وقد ناقشنا الطّبيعة الجدليّة لمؤسّسة الدّولة من حيث قيامها على حقوق المواطنة والتّعدّديّة من جانب، ثم على انسجام الشّعب في لغةٍ واحدةٍ وديانةٍ واحدةٍ، ثم تبعاً لذلك في ثقافةٍ واحدةٍ.
بموجب ما قاله في كتابه (العقد الاجتماعي The Social Contract انظر: العقد الاجتماعي، ضمن مجموعة الكتابات السّياسيّة الأساسيّة، ١٩٨٧؛ وكذلك ديفيد ويليام، ٢٠١٤)، تقوم نظريّة روسو Jean-Jacques Rouseau في أساسيّاتها على ما يسمّيه بالإرادة العامة General Will للشّعب أو الأمّة. فكلّ فرد يتنازل عن جزء هام من إرادته الخاصّة ليضعها رهن إشارة الإرادة العامّة وفي مصلحتها. مقابل هذا تقوم الإرادة العامة، ممثّلةً في الدّولة وأجهزة السّلطة فيهاAuthorities ، بتقديم خدمات أساسيّة للفرد ومن ثمّ للمجتمع ككلّ. ويتّضح لنا من هذا أنّ روسو قد قام بتطوير مفهوم الإرادة العامة من مفهوم مونتيسكيو القائل بالشّخصيّة العامة Common Character التي تشدّ الأمّة لبعضها البعض. إلاّ أنّ روسو، بإعادة قراءته من منظور مونتيسكيو، يحصر الإرادة العامة في مفهوم الأسباب الأخلاقيّة Moral Causes كما وردت عن مونتيسكيو دون مفهوم الأسباب الطّبيعيّة Physical Causes عند الأخير. وهذا يعكس لنا جانباً في تطوّر الفكر السّياسي في مرحلة ما قبل الثّورة الفرنسيّة وغلبة السّياسي الرّاهن على الإنساني المتجاوز للزّمن. فعند روسو يصبح الفرد وحدةً لا تتجزّأ من الكل، في نفس الوقت الذي يصبح فيه المجتمع ككل وحدةً لا تتجزّأ. إلاّ أنّ هذا قد أخلّ بالتّوازن الجدلي لطبيعة الصّراع بين الفرد من جانب، وبين المجتمع من الجانب الآخر (انظر: جوليا سايمون ـ إنقورا، ١٩٩٣). إذ إننا نواجه إشكاليّةً كبيرة في تحديد من يخدم كمقدّمة للآخر، الفرد أم المجتمع. وتذهب جوليا سايمون ـ إنقورا إلى أن روسو لم يكن واضحاً في هذه النّقطة حتى في كتاباته الأخرى التي تناول فيها مؤسّسة الدّولة كإطار يجمع الفرد في كل مجتمعي.
يختلف مفهوم الدّولة عند هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel كثيراً عن مفهوم الدّولة في وقته، بما يعكس درجة تقدّم هيغل على زمانه. فالدّولة عنده، (في كتابه عناصر فلسفة الحق Elements of the Philosophy of Right ـــ نُشر الكتاب في عام ١٨٢١م. انظر التّرجمة الإنكليزيّة في دايدDyde ، (1896هي عبارة عن مجتمع أخلاقيّ منظّم سياسيّاً وله سيادة ويخضع لسلطة الشّعب العليا (أي الإرادة العامّة)، وتكون له الاستقلاليّة عن الأجسام الأخرى المماثلة. وعليه، فالدّولة السّياسيّة هي نظام لمجموعة من الأجهزة العامّة والسّلطات التي من خلالها تتمكّن الأمّة المستقلّة والمجتمع ذو السّيادة من حكم نفسه. إذن فهيغل يذهب إلى أنّ الأمّة تتبلور بوصفها تاريخاً لروح الشعب يعبّر عن

ذاتيته عبر مؤسسة الدولة الموضوعية، وبالتالي لكل شعب روحه الخاص Objective Spirit، مقابل مفهوم "الرّوح المطلقة .Absolute Spirit "الرّوح الموضوعيّة هي التي تتشكّل بموجب عوامل متموضعة في فضاء الزّمان والمكان، تحديداً داخل الحدود الثّقافيّة والطّبيعيّة لشعبٍ بعينه. هذا بينما الرّوح المطلقة كونيّة الطّابع وتتعلّق بطبيعة النّفس البشريّة متى وأينما وُجدت. بخصوص هذين المفهومين، تقول ليندا مولاند (٢٠١١) بأن هيغل، وفق منهجه المثالي، يوازن بينهما عبر الجدليّة الكامنة في العلاقة بينهما. فالرّوح الموضوعيّة متى ما تشكّلت، أخذت في الصّعود والتّسامي إلى أن تبلغ مصاف الرّوح المطلقة. وعليه، العلاقة بينهما هي دات طابع استقلالي من جهة، وذات طابع تكاملي من الجهة الأخرى. بهذا يتجاوز هيغل مفهوم القوميّة Nationalism القائمة على منظور بوتقة الانصهار عند مونتيسكيو لينفتح على براح الوطنيّة القائمة على منظور الوحدة في التّنوّع. وهذا يكشف لنا البعد الجدلي في مفهوم الاستقلاليّة، كونها تنحو إلى التّكامليّة متى ما تحقّقت.

الطّبيعة الجدليّة لمؤسّسة الدّولة الوطنيّة

بموجب ما قرأناه من رؤية مونتيسكيو وهيغل، يمكن ملاحظة الطّبيعة الجدليّة في مؤسّسة الدّولة الوطنيّة، من حيث تراوحها بين أن تكون تعبيراً عن الهويّة المنسجمة وتجسيداً لها من جانب وبين أن تقوم على مفهوم المواطنة بصرف النّظر عن اللغة واللون والمعتقد. وبحكم جدليّتها (بما يعني بنّائيّتها (constructiveness دخلت الدّولة الوطنيّة في صراع لم ينتهِ حتّى الآن، أكان ذلك في أوروبّا أم في باقي دول العالم. فمن جانب قامت الدّولة الوطنيّة على مبدأ المواطنة بما يعني المساواة بين جميع مواطني الدّولة بصرف النّظر عن الخلفيّة السّلاليّة، أو المعتقد الدّيني، أو أيّ معتقد ضميري آخر من قبيل الاتّجاه الفكري والسّياسي، هذا طالما استوفوا الشّروط القانونيّة للمواطنة وطالما كانوا يؤدّون واجبهم تجاه دولتهم من احترام للقانون ودفع للضّرائب .. إلخ. هذا هو القطب الأوّل. من جانب آخر قامت الدّولة الوطنيّة على الالتقاء حول هويّة جامعة قوامها الثّقافة واللغة (من قبيل دولة هولندا واللغة الهولنديّة، دولة فرنسا واللغة الفرنسيّة، دولة إيطاليا والثّقافة الإيطاليّة .. إلخ). وهذا هو القطب الثّاني. بين عوامل صراع أخرى، يمكن القول بأنّ هذين العاملين هما قطبا الصّراع الجدلي الذي انبثق من داخل تشكّل الدّولة الوطنيّة.

للقطب الأوّل علاقة مباشرة بما يعرف بمنظور الوحدة في التّنوّع، ذلك لأنّها قامت في أحد أهمّ جوانبها من أجل تأكيد حقّ الضّمير بما يتباين والمعيار السّائد. فقد نظرت لمواطني الدّولة على أنّهم مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات. ولهذا شهدت مملكة هولندا المتمخّضة من جمهوريّة الأراضي المنخفضة أوّل حالات لقبول صعود المجموعات المنحدرة من مؤسّسة الرّقّ في سلّم الوجاهة الاجتماعيّة والسّياسيّة. فبموجب القطب الأوّل انبنى الأساس لدولة المواطنة الحديثة التي تتحدّد شروط اكتساب المواطنة فيها بموجب القانون، وبالتّالي تتحدّد جملة الواجبات الملقاة على عاتق المواطنين إزاء جملة الواجبات الملقاة على الدّولة نحوهم.

أمّا إذا جئنا للقطب الثّاني فنجد أنّ له علاقة وثيقة بتكريس الهويّة الجامعة التي تخدم كأساس لتطوّر منظور بوتقة الانصهار. وتتمثّل خطورة هذا في أنّ بوتقة الانصهار كانت حتّى ذلك الوقت تمثّل المنظور السّائد والوحيد للتّكامل الوطني. فبوتقة الانصهار تقوم على الهويّة المهيمنة التي تعمل من خلال مؤسّسات الدّولة على محق الهويّات الأخرى من لغات

وعادات وممارسات مرتبطة بطقوس العبور ثمّ حتّى بقضايا الضّمير بما في ذلك الدّين.
ببروز الدّولة الوطنيّة وتنميتها لجملة المفاهيم المبثوثة في بنية القطب الأوّل أخذت شمس بوتقة الانصهار تنحدر نحو المغيب، وربّما كان يفترض لها أن تكون قد غابت. ولكن هذا لم يحدث؛ إذ لا تزال العديد من الدّول الأوروبّيّة تُدير علاقاتها مع قطاعات من مواطنيها المتمخّضة عن الهجرة وفق منظور بوتقة الانصهار وما يتبع من سياسات استيعابيّة.
لقد دخلت الدّولة الوطنيّة في صراعها الجدلي، متراوحةً بين توازنها في مواطَنيّتها من جانب وانتمائها الثّقافي (والإثني) من جانب آخر. لقد حُسم هذا الصّراع قانونيّاً بمجيء عصر الحداثة (تفكيك الاستعمار) في الكثير من دول العالم، الغربيّة منها بخاصّةٍ، بيد أنّه حتّى الآن لم يُحسم أدائيّاً. فبينما تشهد أغلب قوانين دول العالم بحقوق المواطنة المتساوية .. إلخ، نجدها في الكثير من أوجه أدائها تعمل على الالتفاف حول هذه القوانين. خذ كمثال لذلك إصرار العديد من الدّول الأوروبّيّة إجبار الجيل الأوّل من المهاجرين على تعلّم وإجادة لغة البلد كشرط لمنح الجنسيّة، فضلاً عن شروط منح الإقامة الدّائمة إلخ.

في منهج التحليل الثقافي - الحلقة ٥

د. محمد جلال هاشم
١١ يوليو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

الحرب الأهلية ظاهرة ارتبطت بالدولة الوطنية
أكثر ما هدّد الدولة الوطنيّة ظاهرة خطيرة ارتبطت بها ، ألا وهي ظاهرة الحرب الأهلية.
فقبل بروز الدولة الوطنية لم تكن هناك حروب أهلية بالمعنى الصحيح للكلمة. فالوطنية، بين

عدة دلالات، تعني حبّ الوطن والاستعداد لافتدائه ليس بالغالي والنّفيس فحسب، بل بالمهج والأرواح؛ وهذا ما تُعورف عليه بالحسّ الوطني .Patriotism وإنّما في سبيل الأوطان نشبت الحروب بين الأمم والشّعوب، وهلك الحرثُ والنّسلُ. إلاّ أنّ الحسّ الوطني في ظلّ الدّولة الوطنيّة ظلّ يتراوح ما بين منظوري بوتقة الانصهار والوحدة في التّنوّع. فالدّولة الوطنيّة قامت، في جانب منها، على الانسجام والتّناغم الثّقافي واللغوي، بل السلالي والدّيني. وعلى هذا وجدت نفسها تجري وفق حرائك بوتقة الانصهار، مثلُها في هذا كمثل الدّولة الإمبراطوريّة المفتوحة. ولكنّها، في الجانب الآخر، قامت على الحكم بموجب الحقّ الأرضي Secular الذي يستند على المواطن بوصفه مصدر السّيادة والسّلطة كونه دافع الضّرائب التي منها تستمدّ الدّولة قوّتها المادّيّة والرّوحية. وعلى هذا وجدت نفسها تجري وفق حرائك منظور الوحدة في التّنوّع بصرف النّظر عن السلالة أو المعتقد أو الثّقافة أو اللغة. ولا تزال الدّولة الوطنيّة إلى اليوم، أكانت في أوروبّا أو أمريكا أو أفريقيا أو أيّ مكان آخر، تتراوح ما بين هذين القطبين المتناقضين بنسب متفاوتة.
هذا التّراوح ما بين هذين القطبين هو الذي يحدّد ما إذا كانت الوطنيّة أو الحسّ الوطني سوف تنتهي صلاحيّته قريباً، أو أنّه قد فقد صلاحيّته بالفعل. فالوطنيّة (الحسّ الوطني) شيئ حادث وليس قديماً؛ وعليه، يمكن أن ينتهي بمثلما بدأ. إذا قامت الدّولة الوطنيّة على منظور الوحدة في التّنوّع، فإن الوطنيّة (الحسّ الوطني) سوف تكتب لها الدّيمومة والاستمراريّة ما استمرّت الدّولة الوطنيّة في سياستها هذه. لكن إذا تقاصر الوعي الوطني وقامت الدّولة الوطنيّة على منظور بوتقة الانصهار، فإنّ الوطنيّة، أو الحسّ الوطني سوف يأتيه يوم يفقد فيه صلاحيّته. تُرى متى يحدث هذا؟ هذا يحدث عندما تعلن الدّولةُ الحرب على قطاع من مواطنيها فتشرع في تقتيلهم على أساس السلالة أو المعتقد أو الثّقافة واللغة، أو جميعها. أي أن تلعب الدولة دوراً رئيسياً في قيام الحرب الأهلية، تتبعها في ذلك الحكومة أو نظام الحكم السائد، ذلك عندما تنكفئ الدّولة الوطنيّة على منظور بوتقة الانصهار لا تعدوه، نافرةً بطريقةٍ مؤسّسة من منظور الوحدة في التّنوّع. وهذا يشي بالطبيعة الهيكلية للدولة الوطنية بحيث يفضي صراع السلطة فيها إلى نسف وطنيتها كيفما كان شكل وطبيعة الحكومة فيها. بهذا تكون الدّولة نفسها قد أصبحت غير وطنيّة ولا تقوم على قيم المواطنة، فتجعل قصارى همّها حمل مواطنيها علي تبنّي صيغة حياتيّة بعينها من حيث المعتقد والعرق (بوصفها فهماً أيديولوجياً بحتاً) والثّقافة واللغة.
اليوم يقف انفصال جنوب السّودان كاستجابة منطقية لسياسات الدّولة السّودانيّة كشاهدٍ ودليل على فقدان الدّولة السّودانيّة لوطنيّتها. وكذلك تقف حالات المطالبة بتقرير المصير في جبال النّوبة والنّيل الأزرق (ولاحقاً دارفور لا محالة، وغيرها وغيرها) كدليل على أنّ الوطنيّة السّودانيّة قد فقدت صلاحيّتها وانتهى أجلُها. فهذه هي المناطق التي أعلنت الدّولة السّودانيّة بقضّها وقضيضها (بجيشها وجنجويدها) الحرب عليها، كما لو أنّ من يعيشون فيها ليسوا بسودانيّين.
كما تقف حملاتُ الإدانة والشّجب إزاء المطالبة بتقرير المصير من قبل من يصنّفون أنفسهم على أنّهم معارضون لنظام الإنقاذ كشاهدٍ ودليل على تواطؤهم الأيديولوجي مع دولة الإنقاذ في صلب شروطها الأيديولوجية. وهؤلاء من أسميناهم بالخلايا النائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبية. فهؤلاء يريدون من شعوب جبال النّوبة والنّيل الأزرق ثمّ دارفور أن

يموتوا بالمجّان وإلى ما لا نهاية في سبيل أن يحقّقوا لهم السّودان الدّيموقراطي العَلماني الموحّد، بينما هم يعيشون بمنأى عن الحرب الأهليّة وويلاتها. هؤلاء هم المركز في أسوأ تجلّياته، وما ركيزتهم السّلطويّة إلاّ الدّولة السّودانيّة المعطوبة التي تقف دولة الإنقاذ كممثّل شرعي لها وكناتج طبيعي لها أيضاً، لا بوصفها نبتاً شيطانياً هبط في حَلْكةِ الليل.
من الواضح أنّه لا يمكن الحفاظ على السّودان الموحّد طالما ظلّت الدّولة تحتكم في حرائكها الأساسيّة على بوتقة الانصهار، أللهمّ إلا بانكسار قوى الهامش واندحارها في حروبها النّبيلة المفروضة عليها من قبل دولة المركز الإسلاموعروبي. ثمّ بعد انكسارها، تبدأ رحلةً طويلة في سبيل استعادة حقوقها من خلال حقيقة انكسارها وتأمينها على الانتصار النّهائي للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، ذلك باتّخاذها من هذا الانكسار والانهزام مصدراً كبيراً للقوّة والمقاومة power of total Vulnerability انتظاراً لانقشاع جائحة الأيديولوجيا واستعادتها للحسّ العام السّوي؛ أي انتظاراً لهذه الأيديولوجيا الغاشمة أن تفقد الرّغبة في البطش والتّنكيل لإيمانها بأنّها قد حقّقت انتصارها النّهائي. وهذه الخلايا النّائمة للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة إذ تسعى لهذا وتعمل لا من مقاعد هذه الأيديولوجيا الوثيرة، بل من مقاعد القوى المهمّشة تدليساً وتخذيلاً، إنّما تفعل ذلك لأنّ هذا هو النّموذج الذي يقدّمه لها التّاريخ، تاريخ المنتصرين. ولهذا هم لا يعرفون غيره. وهذا هو السّبب في سعيهم لحمل قوى الهامش لتوقيع التّنارزات والتّسويات، مرّة باسم "التّسوية التّاريخيّة"، ومرّةً باسم "الهبوط النّاعم" وهلمّ جرّا، وولكن هيهات لها أن تنتصر حتّى في انهزامها وانخذالها هذا ـــ هيهات! هذه الخلايا النائمة لا تنتمي فقط للمركز بجدارة وعن أصالة فحسب، بل هي أسوأ من هذا، كونها تتخفّى في زي الهامش وقد تتظاهر بأنّها تخوض معه ومن أجله هذه الحروب. هذا بينما هي في الواقع تفكّر بعقلية نخّاسي الرّقيق.

في منـهج التحليل الثقافي ـ الحلقة ٦

د. محمد جلال هاشم
١٨ يوليو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

الشّعوبُ كما الأوطان ، لا تُدانُ كما لا تُلعن !

كثيراً ما نسمع أصوات الإدانة والتّجريم تصدر من بعض النّاس تجاه شعوبٍ بأكملها، دامغين لها بما قلّ أو زاد من موبقات واتّهامات. هذه الظّاهرة ليست وقفاً على الآخر، بمعنى أن يقوم شخص ينتمي للشّعب (أ) بتوجيه الإدانة والتّجريم للشّعب (ب). بل يمكن أن نجد الكثير من الحالات التي يتصدّى فيها أُناس لتسجيل الإدانة للشّعب الذي ينتمون إليه. هذا بجانب العديد من التّعابير السّالبة بحقّ الوطن. هنا لا يعنينا تبلور خطاب وطني بعينه يبدو ظاهريّاً أنّه يستضمن موقفاً سلبياً تجاه الوطن، بينما هو ليس كذلك. ومن أشهر هذه الأنواع الخطابية ما يرد في رواية زوربا اليوناني لنيقوس كازانتزاكي؛ وفي السودان هنا يمكننا أن نمثل لديوان سيد أحمد الحاردلو المعنون: ملعون أبوك بلد! مثل هذه الأساليب الخطابية التي تقع في باب المدح بما يشبه الذّم، لا تعنينا هنا. فكل من يقرأ كتاب زوربا يشعر بما لا يدع مجالاً للشك مدى الحب العظيم الذي يكنه زوربا لبلده اليونان؛ والأمر كذلك فيما يتعلق بسيد أحمد الحاردلو. ما نعنيه هنا شيئان، أولهما توجيه الإدانة للشعب والوطن من منطلق عدم الرضا بحالهما وعشماً في أن يكون حالهما أفضل مما عليه. وثانيهما توجيه اللعنات والإدانة لشعب آخر، إما تعبيراً عن كُره أو أذى لحق به من دولة ذلك الشعب. دعونا نبدأ بالشّق الأول، ألا وهو التنفيس عن المرارات والخيبات بإسقاطها على الشعب أو الوطن من باب نقد الشعب والوطن وعدم الرضا بحالهما. فمن يلعن شعباً ما أو وطنَاً ما، عليه أن يُجيب على جملة التساؤلات التالية: إن كان ينتمي للشعب والوطن اللذين يلعنهما، عندها ينبغي له أن يبدأ بنفسه كونه جزءاً من هذا الشعب الذي يلعنُه. فإذا فعل ذلك، باء بفِعلته وحده وعندها وجب عليه التزام الصمت كونه ملعون من نفسه وفاقد لأهلية توجيه النقد. فمن يُعلنُ أنه ملعون وفاشل وجبان، لا يحق له أن يتصدى لتقويم الآخرين. أمّا إذا لم يكن ينتمي للشعب أو الوطن الذي يلعنهما من منطلق عدم الرضا بحالهما، عندها فليلزم الصمت كونه لا يحقّ له ذلك. فهو غير معني بهما لانتفاء الاختصاص. فكلّ امرئٍ مختصّ بإصلاح وطنه دون أوطان الآخرين. وطبعاً لا نعني توجيه النقد لأي شعب أو بلد، لكنا نعني تسجيل اللعنات والتجريم والإدانة. كأن يقول الواحد منا: الشعب السوداني دا شعب تافه وجبان عشان كدا ما قادر يفجّر أي ثورة ضد الديكتاتورية. عندها ينبغي عليه أن يعترف ابتداءً أنه هو نفسُه تافه كونه فرداً من هذا الشعب الذي يريد أن يدمغه بالتفاهة. فإذا فعل هذا، جرّد نفسه من أهلية إلصاق تهمة التفاهة بأي جهة أخرى بخلاف نفسه. وكذلك نعني أن يقول الواحد منا، نحن السودانيين: الشعب المصري دا شعب تافه وجبان وعشان كدا ما قادر يطلع في ثورة يطيح فيها بنظام الحكم بتاع الرئيس الفلاني .. إلخ. فمجرد أنه غير مصري، عندها تنحجب عنه أهلية نقد الأوضاع هناك بزعم الحرص على مصلحة الشعب المصري أكثر من المصريين، كأن يكون ملكياً أكثر من الملك نفسه. وعلى هذا يمكن أن نقيس مواقف من يصدرون الأحكام الجُزافية ضد الشعوب، كأن تجد سودانياً يقول: العرب ديل أتفه أمة أُخرجت للناس! أو أن يقول أحد الخليجيين أو المصريين: السودانيين ديل شعب تافه .. إلخ. هذا مهما كانت الفظائع التي قد تُنسب للشعب المعني (أو الوطن). عموماً فإن القاعدة الذهبية في هذا الشأن تقول بأنّ الشعوب لا تُدان مهما بدر من بعض قطاعاتها، قلّت أم كثرت، سلوك مشين.

فالإنسان هو الإنسان، في أي مكان وأي زمان، مليء بالتناقضات من خير وشر. أما الشعب فهو مليء بالخير، مثلُه في ذلك كمثل كلّ الشعوب على وجه الأرض.

ضبابية مفهوم العرق

علمياً لا يوجد شيء اسمه العرق به ينماز إنسان عن أخيه الإنسان الآخر. فالبشر جميعاً ينتمون لعرق واحد هو النوع البشري. ولكن مع هذا توجد الإثنية وهي تختلف تماماً عن "العرقية" بالرغم من أنه في كثير من الأحايين تجري ترجمتُها على هذا النحو. ولكن آثر أغلب الباحثين استخدام كلمة "إثنية" (من ethnic) تحاشياً للبس الذي ينجم في حال ترجمتها إلى "عرقية". فبينما الوعي العرقي مجرد أيديولوجيا، نجد أن الوعي الإثني شيء واقعي ومعرّف كونه جماع الوعي بالسلالة (القرابة) والجغرافيا (البيئة)، بجانب القدرة على التواصل (اللغة) والسلوك (العادات)، وجماع كل هذا ما نجملُه في كلمة "الثقافة". هذا بينما العرق ليس سوى وعي أيديولوجي بحت، مهما بدا أنه شيء واقعي وملموس. وهذا يكشف ما يُعرف عن الأيديولوجيا بالضرورة وكيف أنها تزيّف الواقع وتخلق الوهم، ولا يوجد وهم أكبر من الإحساس بالتفوق العرقي. مرتبطةً مع وهم العرق، تأتي العنصرية التي يمكن تعريفها بصورة غير مخلة أنها زعم التميز عن الآخرين بافتراض أفضلية العرق بما يوجب التمتع بامتيازات مادية ومعنوية على حساب الآخرين الذي يفترض فيهم الانتماء لعرق آخر أقل درجةً. وهذا كله وهْم يعكس كيف يمكن للأيديولوجيا أن تزيّف الواقع وتجعل الإنسان يعيش في الأوهام.

للتّدليل على هذا دعونا نأخذ كلمة "العرب" التي يحيل إليها الكثير من السودانيين المناهضين للأيديولوجيا الإسلاموعروبية. فبالنظر النقدي، وإزاء التعميم الكبير الذي استُخدمت به، سنكتشف أنها كلمة ذات دلالات أيديولوجية أكثر منها واقعية. فمن هم العرب؟ أقصر الإجابات هي : العرب هم كل من نظر إلى نفسه أنه عربي. حسناً! هذا صحيح باعتبار أن الهوية ليست سوى اختراع بشري ومحض اختيار. فالنفس تختار ما تحبّه وتهوى إليه. هذا ما تقول به أنثربولوجيا الهوية! وهذا أيضاً صحيح باعتبار أنّ أيّ هوية (لاحظوا: "هوية" وليس عرقاً) لها مركزها كما لها هامشها، ثم الآخر المغاير لها تماماً بحسب حرايك وعيها وحرايك وعي هذا الآخر. وبالطبع، تاريخياً وواقعياً يمكن تحديد جزيرة العرب بأنها مركز الهوية العربيةmilieu of Arab identity ، أو من جرى افتراضاً تسميتهم بالعرب العاربة في كتاباتنا لا لشيء سوى لوجودهم في الجزيرة العربية، أي توطّنهم في جغرافيا مركز الهوية العربية دون أن يُستثار عندهم سؤال العروبة من عدمها. ولهذا لا نجد هناك أيّ إشكالية مجتمعية تتعلق بتأكيد هذه الهوية، بينما نجد هذه المشكلة تضغط وبشدة في هامش مركز الهوية، مثل السودان وموريتانيا والصومال ومالي وتشاد .. إلخ. فإذا أقرّ مركز الهوية لشخص ما بأنّه عربي، ثمّ شعر هو نفسه بأنه عربي، وكذلك شهد له الآخر (ولنقل أوروبا البيضاء ــ لاحظوا أن البياض هناك أيضاً مجازي) بأنه عربي، فعندها لا تصبح لدى هذا الشخص أي مشكلة تتعلق بهويته. لكن إذا زعم شخص ما بأنه عربي، بينما لم يعترف له مركز الهوية العربية بأنه عربي، وكذلك لم ينظر إليه الآخر على أنه عربي، عندها سيعاني هذا الشخص من أزمة في هويته. لاحظوا: كل هذا باعتبار الهوية، لا العرق! وعليه، لا زلنا في مواجهة السؤال التالي: من هم العرب عرقياً؟

بمجرد نشوب هذه المنازعة في بعض وسائط التواصل الاجتماعي بخصوص العرق

كتصوّر موجود داخل فضاء الأيديولوجيا، أشار لي أكثر من صديق إلى الروابط العلمية التي تتحدث عن هذا. من ذلك ما أشار لنا به صديقنا وتكرّم، دكتور ناظم يعقوب، لافتاً نظرنا ورافداً لنا بالمرجع(Stuart Hall, 1997, Race, the Floating Signifier) ، وكذلك ما أشار به أخونا دكتور قصي همرور في مقال أخير له بمدونته على الشبكة بعنوان "العرق كصنعة اجتماعية" إلى تلخيص مهم نقله من الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية والسلوكية International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences، وهي موسوعة أكاديمية، ما يؤكد الآراء التي استعرضناها بوصفها أمراً معترفاً بها في الدراسات الاجتماعية. وقد جاء استعراضه من الموسوعة تحت عنوان "علم اجتماع الإثنية" على أن مكوّنات الإثنية كما هي متعارف عليها في علم الاجتماع تتعلق بما يميز المجموعة الإثنية كهوية جماعية من وجهة نظر أفرادها، من حيث: (أ) كيفية شعورهم تجاه بقية أعضاء المجموعة؛ (ب) القيم أو الرموز أو التقاليد المميزة أو الأصيلة التي يرون أن مجموعتهم الإثنية تحظى بها؛ (ج) كيف، وفقا لذلك، يميز أفرادها أنفسهم عن الآخرين. وهذه العوامل كلها تتعلق بالوعي الذاتي للمجموعة الإثنية، بما يعني أنه وعي لا يوجد إلا في داخل الذات، وليس خارجها، مثلاً، كأن يكون وعياً موضوعياً.

في منـهج التحليل الثقافي ـ الحلقة ٧

د. محمد جلال هاشم
٢٥ يوليو ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

ولكن ، من هم العرب ؟
في الصراع الثقافي الناشب في السودان بخصوص هويته التي تتنازعها العروبة في جانب والأفريقية في الجانب الآخر، كثيراً ما نسمع أصواتاً ونقرأ آراءً تُعلن عن كراهيّتها للعرب

كعرق وتحملهم المسئولية عن كلّ ما يعاني منه السودان فيما يلي هويته. حسناً! ولكن من هم العرب عرقياً؟ هل هم من نطلق عليهم محلياً عرب دارفور وكردفان الذين انحدروا في تسلسل نسبهم من قبائل جهينة وربيعة وشتيت قبائل أخرى؟ ولكن هل يعترف مركز العروبة بعربية هؤلاء حتى يصبح من ينتمون لأرومة العروبة في الجزيرة العربية والشام والعراق والخليج .. إلخ يتحمّلون مسئولية ما يحدث في السودان؟ ما هي مسئولية شخص عربي يعيش في السعودية أو الكويت مما يفعلُه أناس في دارفور ينسبون أنفسهم للعرب (بموجب نظرة مركز الهوية لهم)؟ ثم هل تشمل هذه اللعنة والإدانة المجانية كلّ العرب بالجملة (باعتبار أن هناك عرقاً اسمه العرب)، أي كلّ من ينتسبون للعروبة في شمال أفريقيا وخلافها؟ هل فعلاً ينتمي جميع من ينتسبون للعرب إلى عرق واحد ونقي؟ لا يوجد شخص عاقل يمكن أن يقول بهذا.

لتبيان دور الأيديولوجيا في خلق الوهم بوجود تمايزات عرقية بين بني البشر، دعونا نضرب مثلاً حيّاً من واقع سوداننا. اليوم في السودان لدينا أناس من نوبة الشمال ونوبة الجبال يؤمنون بأنهم عرب. فهل يعني هذا أنهم فعلاً قد أصبحوا عرباً بموجب إحساسهم هذا؟ وما هي الجهة المناط بها تحديد من هو العربي؟ والسؤال بطريقة أخرى، "صالح" أو "أدروب" أو حتى "ملوال"، أو فلنقل "كوكو" كشخص من جبال النوبة له لغته النوبية، بجانب إحساسه بهويته هذه بوصفها هوية غير عربية. ولكنه في مرحلة ما من حياته انتمى لحركة القوميين العرب (ولنقل "حزب البعث")، ومنذ ذلك الوقت لم يصبح ينظر لنفسه على أنه عربي فحسب، بل أصبح ينظر لجميع أهله بجبال النوبة على أنهم ليسوا عرباً فحسب، بل هم عرب العرب، كما ذهب إلى ذلك صلاح أحمد إبراهيم (الدنقلاوي) في خِمار شعواء أيديولوجية تلبّسته بغِمارها. حسناً! هل سيجعل هذا منه عربياً؟ وهل بموجب تبدّل نظرته لهويته ينبغي لجميع أهله أن يصبحوا عرباً؟ وماذا لو قام كوكو بعد فترة من هذا بالعدول عن فكر البعث العربي وأصبح أكثر انجذاباً وإيماناً بأفريقية هويته؟ هل يعني هذا أنه سوف يتوقف عن أن يكون عربياً؟ أقصرُ الإجابات بحسب علم أنثروبولوجيا الهويّة أنّه سيصير عربيّاً إذا اختار ذلك، بمثلما سيتوقّف عن أن يكون عربياً إذا تراجع عن هذا الاختيار. لكن ما يهمّنا هو وضعيّة أهله في مجموعهم إزاء وضعه هو فرديّته.

لاحظوا أن كل هذا يحدث خارج مركز الهوية العربية milieu of Arab identity وهو الجزيرة العربية. فالشاهد مما استعرضناهـ أن المركز العربي له معاييرهـ لمن هو عربي بصرف النظر عن القناعات الأيديولوجية لذلك الشخص المعنى . ولكن ، في نفس الوقت، هذا لا يعني بأي حال صمدانية عروبة العرب العاربة. فما استعرضناه من تماهٍ أيديولوجي بخصص كوكو ينطبق على جميع من يحملون بطاقة الهوية العربية ، عاربةً ومستعربةً .

وبهذا يمكن أن نخلص إلى أنه ، علمياً ، لا يوجد شيئ اسمه العرق العربي بموجب خصائص جوهرية substantive qualities تمتنع على غيرهم . بالتأكيد هذا لا ينفي وجود سمات traits سلالية بعينها يمكن لفحص الـ DNA أن يثبتها وتُسمى "عربية". لكن هذا بدورهـ لا يعني بأي حال من الأحوال وجود هذهـ السمات السلالية كعنصر منفرد ومنحصر في مجموعة بشرية بعينها بما يسمح بالزعم بالنقاء العرقي . كما لا يعني بالمرة أن هذهـ التباينات تقف دليلاً على وجود فروقات عرقية ، عنصرية بين البشر. فالبشر ينتمون لعرق واحد كونهم جميعاً يمثّلون نوعاً واحداً one species ، مع تمايزات سماتية لا

ترقى لتشكيل عرق أو نوع مخالف . أمّا ما تبدو على أنّها اختلافات بين البشر من حيث السّحنة والطّول والقصر .. إلخ ، فجميعُها ممّا يمكن فهمُه على أنّه يحدث داخل النّوع الواحد.
ما هي العنصريّة؟
من بين عدّة تعريفات، يمكننا أن نصوغ تعريفاً إجرائيّاً للعنصرية يخدم أغراض هذا الكتاب والمفاهيم التي يحاول شرحها والتّعريف بها على النّحو التّالي: العنصريّة في جوهرها هي الإحساس الدّاخلي بالتّفوّق، وما يستدعيه هذا من الإحساس بالتّميّز بالضّرورة، استناداً على مزاعم بالرّقيّ العرقي ونقائه في مواجهة أعراق أخرى أقلّ رقيّاً أو منحطّة بمحض انتمائها السّلالي. ومربط تعريفنا للعنصريّة هو ربطُها بعاملين أساسيّين، هما الإحساس (الوعي الذّاتي) والعرق (الأيديولوجيا). وهذا يكشف زيف العنصريّة كونها تستند على أحكام ذاتيّة قوامها الإحساس الدّاخلي والأيديولوجيا، وهي أشياء ليس لها وجود موضوعي خارج الذّات. وقلنا في تعريفنا للعنصريّة إنّها "في جوهرها"، لأنّ هذا هو منبعُها ومبتداها، وليتها كانت تقف عند هذا الحدّ. فالعنصريّة بوصفها أيديولوجيا عادةً ما تلتبس بالثّقافة من جانب، ثم تستند على السّلطة من الجانب الآخر. فهي تلتبس بالثّقافة لتجييرها لصالحها، بما يعني عمليّاً إفقاد الثّقافة لإنسانيّتها ووجه الجمال والأخلاق فيها. أمّا قولُنا إنّها تستند على السّلطة، فهو قولٌ مقلوب اقتضته تكتيكات الخطاب، ذلك لأنّ السّلطة هي التي تستند على العنصريّة في أغلب أحوالها، ذلك في سعيها لاصطناع أيديولوجيا بها تبرّر نفسَها ثمّ تستقوي بها. وليس أنجع في مثل هذه الأحوال من الزّعم بالتّفوّق العرقي ونقائه كمبرّر للتّسلّط.
يمكن تقسيم العنصريّة إلى نوعين؛ الأوّل هو العنصريّة الاجتماعيّة غير المسنودة بالقانون، أي غير مسنودة بمؤسّسة الدّولة. أمّا القسم الثّاني فهو العنصريّة البنيويّة، أي المنصوص عليها في بنية الدّولة من حيث القوانين والمؤسّسات. وبالطّبع، عادةً ما يقود الأوّل إلى الثّاني، إذ يخدم بمثابة الأرضيّة التي تنشأ عليها العنصريّة البنيويّة. ففي حالات كثيرة تكون هناك عنصريّة اجتماعيّة راسخة دون أن تصعد إلى المستوى السّياسي بنيويّاً، أي عبر القانون والمؤسّسات التي تقوم عليها الدّولة. لكنّها لا محالة، وقليلاً، قليلاً، سوف تتحوّل إلى عنصريّة بنيويّة عبر تشكيل مؤسّسة الحكومة (ليس الدّولة حتّى هذه المرحلة)، أكان ذلك عبر الانتخابات أو أي آليّات للتّصعيد. فقد يسقط شخص في الانتخابات لا لشيء سوى للعنصريّة الاجتماعيّة الراسخة في المجتمع التي تنظر إليه بوصفه شخصاً لا يستحقّ أن يصوّت له النّاخبون الذين ينتمون في غالبهم الأعمّ لهذه العنصريّة الاجتماعيّة. ولنلاحظ كيف لعبت هذه العنصريّة الاجتماعيّة كسلوك اجتماعي في تشكيل مؤسّسات الدّولة، أي تحوّلها من عنصريّة اجتماعيّة إلى عنصريّة بنيويّة. وفي الحقّ، ما من عنصريّة اجتماعيّة راسخة إلاّ وتحوّلت مع الزّمن إلى عنصريّة بنيويّة.
للعنصريّة الاجتماعيّة ضحايا أساسيّون وضحايا ثانويّون! الضّحايا الأساسيّون هم نفس الأشخاص الذين يمارسون العنصريّة. هؤلاء هم الضّحايا الأساسيّون للعنصريّة! فالعنصريّة مرضٌ عُضال يقعد بالحضارات ويُحيلُها إلى حالة من حالات الفشل المقيم. والشّخص العنصري هو شخص غير سويّ، وقد تبلغ به حالتُه المرضيّة حدّ أن تصبح إحالتُه للعلاج النفسي ضرورة. أمّا الضّحايا الثّانويّون فهم ليسوا الأشخاص الذين تُمارسُ عليهم العنصريّة بعموم، بل هم الأشخاص الذين تُمارسُ عليهم العنصريّة الاجتماعيّة ثمّ تنجح في أن تفعلَ

فيهم فِعلَها بأن تجعلَهم يشعرون بالدّونيّة ونقص الذّات. ولا عبرة هنا بردود أفعالهم، أكانت في شكل عنصريّة مضادّة (على مجازيّة هذا التّعبير)، كأن يشعروا بكراهيّة من يمارسون هذه العنصريّة، أو بالتّعدّي البدني وغيره. إذ تبقى حقيقة أنّهم قد أصبحوا ضحايا ثانويّين لهذه العنصريّة، ذلك لضعف شكيمتهم الفكريّة وهشاشة شخصيّاتهم وفراغ ذواتهم من ذاتِهم.
كذلك للعنصريّة البنيويّة ضحايا أساسيّون وضحايا ثانويّون. بالطّبع الضّحايا الأساسيّون هي الدّولة ممثّلة في قوانينها ومؤسّساتها العنصريّة، وتبعاً لها الحكومة بوصفها الجهة المناط بها إنفاذ القوانين وحراسة المؤسّسات. أمّا الضّحايا الثّانويّون فهم المجموعات الثّقافيّة والإثنيّة التي تُمارس عليهم هذه العنصريّة. ومكمن أساسيّة الدّولة (والحكومة) كضحايا يعود إلى حقيقة بسيطة يؤكّدها لنا التّاريخ قديماً وحديثاً، ألا وهي أنّ العنصريّة البنيويّة لا تنتهي إلاّ بتفكيك الدّولة العنصريّة، وإلاّ انتهى الأمر بانهيار تلك الدّولة. كما تعود ثانويّة المجموعات الثّقافيّة والإثنيّة التي تُمارس عليهم العنصريّة كضحايا إلى حقيقة بسيطة يا طالما أكّدها بدوره التّاريخ، ألا وهي أنّ هذه المجموعات هي التي سوف تبقى وتنتصر، طال الزّمن أم قصُر.
تُرى ما هي الوجهة التي تعمل العنصريّة بشقّيها إلى الوصول إليها في سبيل تمكين نفسها وتكريس وضعها؟ إنّها تعمل في سبيل تحويل الضّحايا الثّانويّين إلى ضحايا أساسيّين، بأن يتمّ تكريس إحساسهم بالدّونيّة في أعمق أعماق وعيهم المباشر وغير المباشر. وهنا لا تهمّ ردّة فعل هؤلاء الذين تُمارس عليهم هذه العنصريّة في حال تحوّلهم لضحايا أساسيّين، مهما بلغ بها العنف والغضب. فما دام أنّهم قد أصبحوا ضحايا أساسيّين، فعندها يكونوا قد أصبحوا جزءاً من الأزمة، لا جزءاً من الحلّ. فمهما ثاروا وأعلنوا عن غضبهم فكلُّ ذلك لا يعدو كونه "فرفرة" مذبوحين. فعندما يكون هناك موقف يتعرّض فيه شخص ما للعنصريّة، الاجتماعيّة بوجه خاص، فعندها سوف تنفلق حبّة الموقف عن سيناريو واحد من بين إثنين:
السّيناريو الأوّل: أن ينظر إلى الشّخص الذي يُمارِسُ عليه هذه العنصريّة بوصفه شخصاً يعاني من مرض ثقافي وحضاري ويحتاج لعلاج، وبالتّالي يكون قد نظر إلى السّلوك العنصري بوصفه شيئاً لا يعنيه في قليل أو كثير، بوصفه سلوكاً لا يبوء به إلاّ من يمارسُه.
السّيناريو الثّاني: أن يثور ويغضب مُزبداً في وجه من يُمارِسُ عليه هذه العنصريّة، كاشفاً بذلك أنّه في الواقع قد تحوّل إلى ضحيّة أساسيّة لهذه العنصريّة، وأنّها تفعلُ فيه فعْلَها من حيث تكريس إحساسه بالدّونيّة والوضاعة العرقيّة. وما الغضب في الحقيقة إلاّ لترفيع وعي هذه الضّحيّة بحقيقة وضاعته ودونيّته من حيّز الوعي غير المباشر إلى حيّز الوعي المباشر.
هنا علينا أن نلاحظ أنّه بينما شخصيّة السّيناريو الثّاني هي فعلاً ضحيّة أساسيّة للعنصريّة، نجد أنّ شخصيّة السّيناريو الأوّل هي شخصيّة متحرّرة من العنصريّة وبالتّالي لا تهُزُّ فيها هذه العنصريّة شعرةً من رأسها كونها متماسكة داخليّاً وممتلئةً في ذاتِها بذاتِها. وبالطّبع، لا يعني موقفُها هذا أيّ تهاون منها في اتّخاذ كلّ ما هو ضروري للقضاء على هذه العنصريّة ، اجتماعيّةً وبنيويّاً ، إن سلماً أو حرباً.

في منهج التحليل الثقافي - الحلقة ٨

د. محمد جلال هاشم
١ اغسطس ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

إعلان دولة الأبارتايد والفصل العنصري في السّودان
في السّودان تحوّلت العنصريّة الاجتماعيّة إلى عنصريّة بنيويّة عندما تمّ انفصال جنوب السّودان. فقد أشارت اتّفاقيّة نيفاشا إلى حقّ تقرير المصير لجنوب السّودانيّين حيث يقوم الجنوبيّون بالتّصويت لتقرير مصيرهم. ولنلاحظ أنّ كلمة "جنوبي" هنا حتّى تلك اللحظة لم يكن لها أيّ مدلول قانوني، بل كانت مجرّد كلمة شعبيّة. فقد يلتقي الواحد منّا بشخص تُشير ملامحُه إلى تشابه كبير مع أهل الجنوب (في عموم لونهم الفاحم)، بينما هو من أقصى شمال السّودان وهكذا دواليك. إلاّ أنّ وضع وإجازة قانون استفتاء مصير جنوب السّودان قام ولأوّل مرّة بإسباغ الصّفة القانونيّة لمن هو الجنوبي حيث نصّ على أنّ من سيقومون بالتّصويت في ذلك الاستفتاء هم السّودانيّون الذين ظلّوا يعيشون بصورة دائمة ومستمرّة داخل الحدود الجغرافيّة للولايات الجنوبية لفترة الخمس سنوات التي تسبق إجراء استفتاء المصير. وهذا يعني أنّ التّعريف القانوني لمن هو الجنوبي لم يعتمد على السلالات المعروف بأنّ إقليم جنوب السّودان هو موطنُها الأصلي، مثل الدّينكا والأنواك والباريا والتبوسا والمنداري والمورلي .. إلخ، بل يستحقّ صفة الجنوبي كلّ سوداني عاش في الجنوب لفترة الخمس سنوات التي سبقت إجراء الاستفتاء، بصرف النّظر عن خلفيّته السّلاليّة (القبيلة) ، أكان من الجعليّين أو الفور أو المسيريّة أو الزّغاوة أو البجا. ثمّ جاءت تفصيلة أخرى في القانون تقول بأنّ أيّ سوداني يعيش في شمال السّودان وفي مقدوره أن يرجع بأصوله السّلاليّة إلى إحدى المجموعات الإثنيّة المعروف عنها أن الجنوب هو موطنها يمكنه أيضاً المشاركة في استفتاء مصير السّودان شريطةً أن يقوم بتسجيل اسمه في سجلّ استفتاء مصير جنوب السّودان.
من بين أربعة مليون إلى خمسة مليون (على أقلّ تقدير) هم التقديرات المتواضعة لعدد السّودانيّين الذين يعيشون في شمال السّودان بينما ترجع أصولُهم الإثنيّة إلى الجنوب، قام ١٦٠ ألف فقط بتسجيل أسمائهم في سجلّ استفتاء مصير جنوب السّودان. ويعني هذا في أحد

دلالاته وبطريقة غير رسميّة أنّ عدد الجنوبيّين بشمال السّودان لا يتجاوز هذا الرّقم. إلاّ أنّ ما يعنيه هذا بموجب ذلك القانون أنّ جميع السّودانيّين الذين يعيشون بشمال السّودان ويمكنهم أن يعودوا بأصولهم إلى الجنوب غير معنيّين كسودانيّين شماليّين بذلك الاستفتاء ولا بنتائجه كونهم لم يشاركوا في اتّفاقيّة نيفاشا التي أتت بالاستفتاء كما لم يقوموا بتسجيل أسمائهم في سجلّ الذين يحقّ لهم التّصويت في ذلك الاستفتاء، وبالتّالي لم يشاركوا فيه. وعليه، بموجب الدّستور والقانون، سيظلّ هؤلاء على سودانيّتهم الشّماليّة بالرّغم من حقيقة أنّ أصولهم الإثنيّة تعود إلى جنوب السّودان.
إلاّ أنّ ما فعلته دولةُ الإنقاذ هو تجريد أيّ شخص تعود أصوله الإثنيّة للجنوب من حقوق المواطنة السّودانيّة بصرف النّظر أكان قد شارك في التّصويت في استفتاء تقرير مصير الجنوب أم أنّه لم يشارك ويعيش في الشّمال كأيّ سوداني شمالي. وهذا، بجانب مخالفته لكلا الدّستور وقانون الجنسيّة، قد فارق القاعدة الفقهيّة القانونيّة التي تمنع تطبيق القانون بأثر رجعي. فكلّ التّعديلات الدّستوريّة والقانونيّة تمّت بعد أن وقع الانفصال، وليس قبله (راجع الفصل السّادس بعنوان "إعلان دولة التّمييز العنصري بالشّمال" في كتابنا: منهج التّحليل الثّقافي: صراع الهامش والمركز، ٢٠١٤م ؛ وكذلك مقالنا بالعربيّة بتاريخ ٢٠١١م ، ثمّ مقالاتنا بالإنكليزيّة مثل ٢٠١١م a و٢٠١١م b) .
وهكذا ، بين عشيّةٍ وضحاها ، تمّ ذبح حقوق المواطنة لما يفوق الأربعة مليون سوداني ، على اقلّ تقدير ، على أساس عنصري بحت ، فأصبحوا بلا حقوق، دون أن يُحرّك هذا ساكن الضّمير السّوداني لجميع قطاعات الشّعب السّوداني (بأحزابها ومنظمّات مجتمعها المدنيّة، بمختلف ألوان طيفها السّياسيّة) المتواطئة أيديولوجيّاً مع نظام الإنقاذ كونها تنتمي بدرجة أو بأخرى للأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة التي تخدم كقاعدة لهذه العنصريّة . وهكذا عبر السّودان من إنتاج ورعاية العنصريّة الاجتماعيّة إلى طور العنصريّة البنيويّة وكأنّ شيئاً لم يكن.
وللمرء أن يعجب : كم هو يا تُرى رقم الضّحايا المطلوب لتحريك ضمير الشّعب ؟ فإذا حسبنا ضحايا العنصريّة والتّمييز العرقي ، مضافاً إليهم عدد ضحايا الحروب الأيديولوجيّة التي شنّها حملةُ الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ضدّ الشّعب السّوداني، حيث بلغ عدد ضحايا التّمييز ما يفوق العشر مليون ضحيّة على أقلّ تقدير، بينما بلغ عدد قتلى هذه الحروب الخمس مليون ضحيّة على أقلّ تقدير، أي ١٥ مليون ضحيّة ما بين مُميَّز ضدّ وما بين مقتول، على أقلّ تقدير، كلّ هذا دون أن يكون لهذا تأثير على الضّمير السّوداني الواقع تحت سطوة وسيطرة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة، فكم يا ترى هو العدد الكافي لتحريك هذا الضّمير الذي يحقّ للكثيرين في أن يتشكّكوا في وجوده أصلاً، بينما نعلم نحن وجودَه بمثلما نعلم استغراقه في سُبات عميييق بمعر القرون!
كيف نواجه العنصرية الصادرة من الأفراد والجماعات والبلدان؟
بالطبع، هناك الكثير من الناس يسخطون لحال بلدان يؤذيهم مواطنوها أو بعضهم، بمثلما تؤذيهم جنسيّتُها، بدلاً عن أن تنفعهم. مثلاً فلسطيني مضطر لحمل جنسية إسرائيل! فهل تكون الكراهية هنا مبرّرة؟ دعونا نأخذ عنصرية الشارع اللبناني تجاه السودانيين (على عمومية كلمة "الشارع" هذي)، أو ما فعلته بعض القطاعات بليبيا في منتصف العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين حيث أعادت مؤسّسة الرّقّ وفتحت لها مزاداتها العلنية لشراء

وبيع الأفارقة السود، وكان مِن بين مَن بيعوا سودانيون. هل يستحقّ الليبيون أن يكرههم الأفارقة السود بسبب ما فعلوه؟ في حالة الفسلطيني، مع استحقاق الدّولة لعدم حبِّه، يبقى السؤال: كيف سيتم توزيع هذه الكراهية للشعب الإسرائيلي، وعلى أي أساس؟ بالطبع يتحمّل المجتمع الإسرائيلي في مجموعه ممثّلاً في دولته المسئولية الكاملة عما تقوم به دولتُهم إزاء الفلسطينيين، ولا اعتبار لكون حكوماتهم منتخبة، بل لكون الدولة هي صنيعة المجتمع. ولكن مع هذا لا يمكن أن نجرّد الفرد الإسرائيلي من حقه في الاستقلالية عن دولته وحكومته ومجمل المجتمع بحيث يحتفظ بإنسانيته التي يقع عليها مناط الإصلاح في المستقبل. أما في حالة الشعب الليبي، ومع كامل إقرارنا بأن أيديولوجيا الهوية عنده لا تُعتمل فيها النظرة العنصرية تجاه كل أفريقي أسود فحسب، بل تصل في إجمالها حد اعتبار كلّ أفريقي مجرّد عبد محتمل يمكن استرقاقه متى ما توفرت الظروف، فإننا أيضاً نقف أمام استحالة تجريم كل فرد ليبي لمجرد أنه ليبي. فالتجريم تستلزمه الأدلة وثبوتها فرديّاً ثم بعد ذلك جماعيّاً، لا الانتماء الثقافي والسلالي (الانتماء الإثني). هذا مع كامل تحميلنا للمجتمع الليبي في مجموعه مسئولية انتخاب أيديولوجيا عنصرية إلى هذا الحد ضد أفريقيا السوداء التي هم جزء منها. ذلك لأن مناط التغيير إنما يقع على الشعب.

وعلى هذا يمكن أن نقيس حالة فتى من جبال النوبة بالسودان، كره السودان والسودانيين، بعد أن واجه أهلُه عنف السلطة في منطقتهم، ثم رحل للمناطق الوسطية والشمالية النيلية فوجد الناس (على عمومية كلمة "الناس"، لكنّا نقبُلها بموجب وعيه بها) يحتقرونه وينظرون إليه كعبد ولا يأبهون لمظالم أهله عموماً، وبعد ذلك خرج من السودان لاعناً الحكومة والناس (عموما). فالسؤال هو: أليست هذه غضبة مظلوم؟ إنها غضبة مظلوم ما في ذلك شكّ، وهي نفسها الغضبة التي دفعت أهلنا بالجنوب لاتخاذ قرار الانفصال، لا بوصفه مشروعاً تحررياً، بل بوصفه إجراءً اقتصاصياً من أهل الشمال في مجموعهم (بما في ذلك أهلنا في جبال النوبة والنيل الأزرق ودارفور الذين لا يزالون يتعرضون لما تعرض له الجنوب). وهذا هو نفسه الدافع الذي جعل من الدعوة لتقرير المصير تصبح جاذبةً في جبال النوبة والنيل الأزرق، وقريباً في دارفور، ذلك بموجب الحرب الأهلية التي فرضتها عليهم دولة بوتقة الانصهار القائمة على الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. المهم في الأمر أن جميع هذه المظالم الفظيعة تجعل من المنطقي تولّد جملة أحاسيس سلبية، أقلّها الكراهية. ولكن، رغم منطقيتها لا يمكن إلغاء حقيقة بسيطة، ألا وهي أن المحاسبة وتحمّل المسئوليّة عن هذه الكراهية لا يمكن أن يكون بالجملة، وإلا أخذنا البريء بجناية الجاني، وبذلك وقعنا في الظلم من حيث أردنا ردّ الظلم. ولعلّنا لا نحتاج إلى التّذكير بأنّ العدالة لا تتجزّأ بمثلما لا يتجزّأ الحقّ

أخيراً، قد يتساءل سائل: ماذا عن الأوطان المعتدية على أوطان الآخرين، بحيث يصبح إصلاحها ضرورة لازمة لمصلحة الجميع؟ مثل النازية، ومراكز الإمبريالية والاستعمار الجديد؟ نعم، هذا الإصلاح ضروري ما في ذلك شكّ، وهو ما نحن بصدده، وهو نفسه ما واجهته أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الثانية في مواجهاتها الإصلاحية ضد النازية التي لا تزال مستمرة حتى اليوم. ولكن جميع هذا يتم في مستويين، الأول هو التجريم القضائي (وهو فردي، إثباتي)، ثم الإصلاح الثقافي (وهو جمعي، تحليلي). كما لا بدّ لهذه العمليّة أن تتمّ في فضاء إنساني، وإن كان لا يقبل الظّلم، إلاّ أنّه يتفهّم صدوره من بني الإنسان، وبالتّالي يتعامل معه لتغييره تنمويّاً، لا من باب الانتقام والتّشفّي.

في منهج التحليل الثقافي ـ الحلقة ٩

د. محمد جلال هاشم
٨ أغسطس ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

ماذا يبقى لدينا بعد هذا؟
تبقى الخصائص الثقافية بوصفها منتجات إنسانية منفتحة في جانب منها (الاستقلالية) ومنغلقة في جانب آخر منها (الأيديولوجيا). وبينهما صراع محتدم قد تسيل فيه الدماء.
ومناط الانفتاح في الاستقلالية هو إمكانية استخدام ذات القوالب السلوكية التي ترسخت في المجتمع للتعبير عن قيم جمالية حادثة، تدفع للحفاظ على إحساس المجتمع بسيرورته، وبالتالي يكرّس ويجوّد من عملية ممارسة السلطة داخله بما يجعل منه قوة نسبية معتبرة في محيطه. وللتدليل على هذا يمكن أن نأخذ مقولة "ليست العربية بأحدكم من أبٍ و لا أمٍ! وإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي". هنا لا اعتبار عندي للإحالة النبوية لهذه المقولة، ضعفت إسناداً أم قويت، فهذا عندي أحد تكتيكات دعم إعادة الإنتاج بإسباغ القدسية، وهو أمر أيديولوجي يعمل ضد الاستقلالية ولو بدا أنه يعمل لتدعيمها (وهذا لعمرى منهج يُضاف لتعديل وتجريح المرويّات عن النبي محمد). لكن المهم هو عملية الاستقلالية التي تنطوي عليها هذه المقولة من حيث الحفاظ على العروبة كهوية ثقافية لا علاقة لها بالعرق.
إلا أن تفريغ هذه العملية الاستقلالية من محتواها يعود لاعتلاقها بالأيديولوجيا. فهناك مقولات مناقضة لهذه المقولة بإحالات نبوية أيضاً لا تُعلي من شأن العرب فحسب، بل تجعل منهم عرقاً صافياً يمكن تحري نقائه عبر الأنساب. وهناك مقولات أخرى بنفس الإحالات النّبوية تجعل الرئاسة والملك في العرب دون غيرهم. وهذا يعني أن الاستقلالية إذا جرت في سياق أيديولوجي ناشب دون أن تكتسب وعياً نقدياً عالياً بطبيعة هذا السياق، فإنها تُفرغ من جوهر مضمونها الانفتاحي وتتحول إلى مجرد ترس في ماكينة إعادة الإنتاج الأيديولوجي للقطاعات المهمشة بغية تدجينها. وبهذا تتسمّم الثقافة وقد تتوقف عن أن تكون ثقافة وتتحول إلى محض أيديولوجيا غاشمة بمثلما رأينا في النازية والأيديولوجيا الإمبراطورية الإمبريالية في اليابان وكل أشكال الرق والاستعمار، والأيديولوجيا الإسلاموعروبية هنا في السودان وغيرهـ .

ولتلاحظوا معي كيف تدهورت أوضاع اللغة العربية والقيم الإسلامية النبيلة الداعية لمكارم الأخلاق في سودان ما بعد الإنقاذ، متساوقةً مع اشتطاط الأيديولوجيا الإسلاموعروبية. وهذا لعَمْري يعني، ضمن ما يعني، أن الثقافتين العربية والإسلامية قد أصبحتا من أولى ضحايا هذا الشطط الأيديولوجي. فنظرة عابرة لمستويات اللغة العربيّة في ظلّ نظام الإنقاذ سوف تكشف عن حالة من الانهيار والانحدار يصعب تصوّرها بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع في السّودان قبل الإنقاذ. فكأن لم تعد لافتة واحدة في بلادنا يعبرُها القارئ الحصيف دون أن يلحظ العديد من الأخطاء الإملائيّة. كما تساوق هذا التّدهور مع مستويات اللغة الإنكليزيّة، وليس أدلّ على ذلك من فضيحة "First Corner Team" ترجمةً لجملة "الفريق أوّل ركن" التي زيّنت اللافتة الخلفيّة لمؤتمر طبّي، علمي دولي، عُقد بالخرطوم قبل سنوات قلائل من سقوط نظام الإنقاذ (١). وفي الحقّ، مثل هذا أكثر من أن يُحصى!
وما المخرج؟
المخرج معلّق بالصفوة التي يقع عليها مناط تحقيق الاستقلالية، ذلك بتحررها من رِبْقة الأيديولوجيا وانطلاقها من ثم لتطوير وعيها الثقافي وتجويده لينفتح على براح التعدد الثقافي في بلادنا تأسيساً على منظور الوحدة في التنوع، لا بوتقة الانصهار. ويعني هذا تحررهم من تكتيكات الأيديولوجيا الإسلاموعروبية التي تكمن في استخدام خطاب الوحدة في التنوع لتكريس وضعية بوتقة الانصهار (وهذا نوع من الاستهبال الأيديولوجي). ولا يمكن تحقيق هذا الانفتاح إلا بتدبر منظور انتمائي هوياتي جديد يقوم على تحقيق استقلالية الهوية الوطنية المركبة عن الهويات الصغرى (الإثنية) بتشريعها أولاً (أي شرعنتها) وثانياً النظر إليها على أنها تمثّل مدخلات الهوية الوطنية المركبة بغية تطمينها، لا العمل الدؤوب على محاربتها وتصويرها على أنها أكبر مهددات للتكامل الوطني. هذه العملية من شأنها أن تدفع، عن سماحة واستعداد ذاتي، هذه الهويات الصغرى إلى الانفتاح الثقافي بما يعني استقلاليتها عن انحصارها الإثني لتصبح، بوصفها قوالب ثقافية محدودة المدى سلطوياً، قادرة على التعبير عن أشواق التماهي والانتماء لأعداد معتبرة ومتزايدة لأناس من خارج حدود الإثنية، أي بفتحها على الآخرين، لا إغلاقها.
وهكذا قليلاً قليلا سوف تتحرر الإثنية من مخاوفها المنبثّة عميقا في تلافيف وعيها إزاء بكلّ خواصها الانصهارية التي لازمتها منذ نشأتها حتى من قبل بروز الدولة الوطنية. وهذا ما نعنيه بتطمين الإثنية، لا محاربتها. وتقدّم لنا تجربة لينين في تعامله مع شعوب وسط آسيا المسلمة درساً كبيراً لا غنى عن تدبّرها. ففي ظلّ الحكم القيصري كانت هذه الشعوب تتحامى تعلّم اللغة الروسية بالنظر إليها كلغة مستعمر. ولكن ما إن قام لينين بتطمين هويّاتهم الوطنية بالاعتراف بلغاتهم واتخاذها وسيلة تواصل ثقافي وتعليمي حتى أقبلت تلك الشعوب على تعلّم اللغة الروسية بجانب لغاتهم الوطنية. إنه لممّا يؤسف له أن الكتابات الأكاديمية في هذا الشأن بالتحديد قد قدّمها الكثير من الأكاديميين (انظر على سبيل المثال هيرمان بيل، ١٩٨٩، وهي دراسة رائدة عبر المثقّفون السّودانيّون فوقها دون أن يولوها ما تستحقّ من التّدبّر) دون أن ينتبه لها المثقفون فيقفوا عندها دارسين ومتأملين. واليوم تقف مسألة التّعدّديّة اللغويّة والإثنيّة في السّودان كأحد أخطر تحدّيّات الدّولة الوطنيّة، من حيث فشل نخب المركز في إدارة هذا التّنوّع، من حيث انصراف السّاسة عمّا يكتبُه العلماء والأكاديميّون. وليس أخسر من شعبٍ لا تفعلُ فيه الكتابةُ النّاجعةُ فعلَها المرتجى.

في منـهج التحليل الثقافي ـ الحلقة ١٠

د. محمد جلال هاشم
١٥ أغسطس ٢٠٢٠م



مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي
الثقافة ، الدّولة ، الدّيمقراطيّة ، الاستقلاليّة ، الأيديولوجيا ، والآفروعمومية

من أين تأتي الموضة؟
من وقتٍ لآخر، تبرز "تقليعة" بعينها أكانت تتعلّق بتسريحة الشّعر أو الملبس أو حتّى طريقة الكلام. وسرعان ما تنتشر هذه "التّقليعة" انتشار النّار في الهشيم، فإذا قطاع كبير من المجتمع هو يتماشى مع هذه "التّقليعة"، تقليداً لها وربّما تطويراً لها أيضاً. وهذا ما يُعرف بكلمة "الموضة". فمن أين وكيف يا تُرى تطلّ علينا صرعات الموضة الواحدة تتلوها واحدات أخرى وهكذا دواليك؟
الموضة ذات علاقة مباشرة بموضوع الميم ونزوعه نحو الجمال في سبيل البقاء. والموضة في تعريفها هي سلوك حادث (أو سلوك طارف وقديم لكنّه عاد وتجدّد) يبدأ فرديّاً ريثما ينتشر جماعيّاً بوصفه سلوكاً معمّماً generic behviour يحقّق ذات الفرد جماليّاً. وعليه، ما إن تنجح جهة بعينها، شخصاً فرداً كان (مثل شخصيّة مشهورة ومثار إعجاب العامّة) أم جهةً اعتباريّة (مثل شركات الملابس والسّينما)، في أن تصوّر سلوكاً بعينه (زيّاً كان أم تصرّفاً جسديّاً كتسريحة الشّعر أو تلوين الجسم وتوشيمه أو ثقب بعض أعضائه، أو حتّى طريقة التّحدّث والكلام، أو مشية، أو رقصة .. إلخ)، حتّى يصبح هذا السّلوك جاذباً لقطاع بعينه. وفي غالب الأحيان ينتمي هذا القطاع للأجيال الصّاعدة، أي الشّباب، من الجنسين معاً أو من كلّ جنس على حدة.
فإذا كانت صرعات الموضة ذات صلة مباشرة بمسألة الميم والنّزوع نحو الجمال، فإنّها أيضاً ذات صلة مباشرة بالاستقلاليّة من جانب ونقيضها وهو الاغتراب أو الاستلاب من الجانب الآخر. فالشّعوب المطعونة في هويّتها عادةً ما تكون عرضةً للتّأثّر بصرعات الموضة القادمة إليها من خارج حدودها السّياسيّة والثّقافيّة. فمن حيث الحالة، تكون عرضة للانجذاب حول كلّ ما هو قادم من خارجها باعتبار أنّها ليست جميلة، وأنّ الجمال موجود خارج نفسها. هذه الشّعوب لا يمكن أن تقوم لها قائمة، كونها مطعونة في هويّتها، ومنهزمة

ذاتيّاً. وممّا يؤسف له أنّ قطاعاتٍ عريضة (ومتزايدة بكلّ أسف) من الشّعب السّوداني في عمومه من حيث خضوعه لجائحة الأيديولوجيا الإسلاموعروبيّة ينتمي لهذه الفئة مطعونة الهويّة، منهزمة الذّات.
في هذا تقف المرأة (طفلةً أم شابّةً أم امرأةً) بوصفها أكبر عاكس لهذه الظّاهرة، كون المرأة في مجمل روحها وجسدها تعتبر حاملاً جماليّاً تنجذب نحوه الأفئدة والأرواح. وليس أدلّ من الحقيقة في هذا الصّدد شدّة نزوعها نحو تفتيح البشرة التي مهما فعلت واستخدمت من "الكريمات" الضّارة بها، فإنّها لن تتمكّن من تغيير حقيقة بسيطة، ألا وهي أنّها امرأة أفريقيّة سوداء. وكذلك دعونا نلاحظ كيف شرعت بعض الفتيات والنّساء متوسطات العمر في ابتناء طريقة بعينها للكلام تشبّهاً بطريقة كلام نساء عربيّات هنّ أنفسهنّ يتشبّهنّ بطريقة نساء غربيّات. وهكذا ابتعدوا عن مكامن الأصالة المنبثّة عميقاً في الجِبِلّة السّودانيّة، لينتهوا إلى تقليد المقلّد، فانظروا وتأمّلوا! فالطّاء عندهنّ تصير تاءً؛ والصّاد تصير سيناً؛ والضّاد تصير دالاً، توهمّاً منهنّ أنّ في هذا غنجاً ورقّة وأنوثة، دون أن يدرين بأنّ ما هم عليه ليس سوى خراقة وأنّهنّ بهذا قد صرن مسخاً بشريّاً قميئاً وكريها، فليتهنّ يعلمن ولن يعلمن! وما كلّ هذا إلاّ لتبنّيهنّ معايير جماليّة لقومٍ غير سود؛ أو كما وصفها باقتدار الباقر العفيف (٢٠٠٢؛ ٢٠٠٧) بأنّها متاهة قومٍ سودٍ يعيشون بثقافةٍ بيضاء. وبهذا أصبحت هذه المرأة السّودانيّة قبيحة بحكم سقوطها في ذات معاييرها الجماليّة. وما سقطت المرأةُ في المجتمع إلاّ كان ذلك مؤشّراً نحو سقوط الرجل نفسه وبالتّالي المجتمع في كلّيّاته. وهذا يعكس لنا خطورة موقع المرأة في المجتمع؛ فهي قادرة على أن تصنع الرّجل والطّفل والمجتمع والتّاريخ دون الاسعانة بالرّجل بدليل قدرتها على تربية أطفالها دون الرّجل، بينما الرّجل، برغم هيمنته على مفاصل الحياة، لا يقدر على ذلك إلاّ إذا وقفت خلفه امرأة.
ولهذا لم يكن غريباً أن نرى هذه القطاعات (من الشّباب من الجنسين) وقد بلغ بها الاستلاب وانهزام الذّات حدّاً به أصبحت كارهةً لنفسها .Self-haters ومن أسفٍ، كلّما زادت كراهيّتُها لنفسها، نفثت هذه الكراهيّة سموماً نحو الشّعب السّوداني سبّاً ولعناً له. ولا يلعن الشّعب إلاّ ملعون!
الغبن الاجتماعي يمكن أن يستمرّ لقرون وقرون!
ستظلّ الشعوب التي يُعتمل في داخل وعيها الثقافي الغبن التاريخي (بمعنى عمقه التاريخي) تعاني من ذلك إلى أن تقوم بعمليّة من خلالها يتم التّنفيس عن هذا الغبن. فهذا الوعي سيظل يعمل كـ "خميرة عكننة" أو كـ "خُرّاج" متقيّح داخل جسم الشعب مستمرّاً عبر في جسدها ومسمّماً تاريخها. والعلاج هو إشاعة الشفافية التي تبدأ بمواجهة جراحات وظلامات الماضي والحاضر التي تقف وراء هذا الغبن التاريخي بشجاعة وبمحبة، لا بالإقصاء والتمترس الأيديولوجي، أي بفتح "الخُرّاج" وتنظيفه، لا بإغلاقه. وإلا فإنه الاستقطاب الأيديولوجي الذي يزيّف الوعي ويجعل جل هم ودور الصفوة هو تكريس الأوضاع القائمة. وهذا هو الدّور المنوط بالصّفوة. فالخطوة الأولى ينبغي تحرير الشّعب من الاحتراق الدّاخلي للغبن بحيث لا يتحوّل إلى حقد وكراهية لا يحترق بنارها غير الشعب. والعلاج لهذا هو فتح هذه الجراحات وتعريضها لضوء الشمس، أي للوعي المباشر للشعب. وثانيها اختطاط السياسات الناجعة التي من شأنها أن تعالج هذه الجراحات.grievances
إمّا هذا أو تصبح الصفوة فاشلة وغير قادرة على رد الأمانة لأهلها، أمانة السلطة التي

ائتُمِنت عليها، كونها عجزت عن أن تصبح صفوة في المقام الأول لعجزها عن تحقيق استقلاليتها عندما تصدت لمهمة تسليك processing السلطة في مجتمعها. بهذا تكون الصفوة مجرد صفوة من حيث الرسوم والأشكال الخارجية (التعليم، الزعامة .. إلخ)، بينما هي مجرد رؤوس حربة في ماكينة الأيديولوجيا السائدة التي جرفها تيارُها. وهذا أشبه بأناسٍ نزلوا عند حافة النهر لتعديل مساره وتدفّقه بحيث يمكن الاستفادة من مياهه في أغراض الزراعة ودرء الفيضانات الجامحة إلخ، لكن إذا بالنهر يجرفهم بتيّاره فاستسلموا لهذا واكتفوا بمتعة العوم في النهر، ثم لن يعودوا إلى أهلهم إلا بالخيبات مهما انتشوا بالعوم.

هذا أو الطوفان!

د. محمد جلال هاشم
١٩ يوليو ٢٠٢٢م

الخرطوم - ١٦ يوليو ٢٠٢٢م
الآن قد استحكمت الضرورة القصوى بحيث إما أن نشرع فورا في ملء الفراغ داخل فضاء مؤسسات الحكم الرأسية ، ذلك بالاستفادة من الوجود الفعلي والقاعدي والثوري للجان المقاومة في تحقيق ملء هذا الفراغ عبر الخطوات التالية؛
(1) تشكيل مجلس تشريعي ثوري يتشكل بنسبة ٦٨% من شباب لجان المقاومة من الجنسين تناصفا (لا ينبغي ترفيع من تجاوزت أعمارُهم الخمسين بأي حال من الأحوال، مع ضوابط تحول دون الاختراقات الحزبية)؛
(2)يقوم المجلس التشريعي بإجازة دستور انتقالي انطلاقا من مسودة دستور ١٩٥٦م المعدل ١٩٦٥م، بعد إضافة المواثيق والعهود الدولية اللاحقة مع تحديد مهام الفترة الانتقالية؛
(3)يقوم المجلس التشريعي الثوري بتسمية رئيس الوزراء (بنفس المعايير أعلاه في اختيار أعضاء المجلس التشريعي)؛
(4)يقوم رئيس الوزراء باختيار أعضاء حكومته (باتباع نفس المعايير المشار إليها أعلاه)؛
(5)يقوم المجلس التشريعي بإجازة تشكيلة الحكومة الانتقالية؛
(6)تقوم حكومة الثورة الانتقالية باستلام السلطة متى ما نجحت الثورة في إسقاط الانقلاب وأعوانه، أكان ذلك عبر انحياز القوات المسلحة لخيار الثورة والشعب، أو كان ذلك عبر اجتياح القصر الجمهوري والاعتصام به، أو بكليهما؛
(7)بعد ذلك يواصل المجلس التشريعي في مراقبة أداء الحكومة الانتقالية؛

(8) هذا بينما تظل لجان المقاومة في وضعها الأفقي بوصفها تمثل استمرارية الثورة وبوصفها الضامن الأوحد لمواجهة أية انحرافات محتملة.
وتعني النقطة الأخيرة (الرقم "٨") شيئا هاما للغاية ، ألا وهي ملء الفراغ في خانة مؤسسات الحكم . فتصوروا الآن أن مجموعة من ضباط الجيش قد قررت الانحياز لخيار الشعب وتسليم السلطة للمدنيين! فقط تصوروا هذا! فلمن يمكن أن يسلموها بحيث نضمن نجاح الفترة الانتقالية ؟ للمحاصصات الحزبية ؟ هذا الخيار أثبت أنه الأفشل منذ الاستقلال. للجان المقاومة ؟ هذهـ أجسام تعمل في فضاء أفقي ، هذا بينما مؤسسات الحكم تعمل في فضاء رأسي . ولهذا نطالب لجان المقاومة أن تقوم بتصعيد بعض قياداتها التي اختبرتها الشوارع (بطريقة أشبه بالانتداب) ليخرج المصعدون (وليس لجان المقاومة) من الفضاء الأفقي للجان المقاومة من أجل هدف ملء الفراغ في فضاء آخر، ألا هو فضاء مؤسسات الحكم الرأسية . وهذا يعني بالضرورة أن تظل لجان المقاومة في فضائها الأفقي وتعمل كقوى ثورية حارسة للثورة من أي احتمالات للانحراف. وهذا، أيضاً يعني بالضرورة أنه لا ينبغي أن تعمل أي جهات (مدنية أو حزبية أو خلافها) لدفع لجان المقاومة كيما تتحول في نفسها إلى مؤسسات حكم. فهذا دونه خرط القتاد، ببساطة لأن فضاء لجان المقاومة أفقي، بينما فضاء مؤسسات الحكم رأسي.
فإما هذا أو الطوفان ممثلاً في تفكك الدولة!
قلبي على وطني!